PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8°   FASCICULE 21

RECHERCHES SUR LA SYMBOLIQUE ET L'ÉNERGIE DE LA PAROLE DANS CERTAINS TEXTES TANTRIQUES

PAR

ANDRÉ PADOUX

18

PARIS
ÉDITIONS E. DE BOCCARD
1, RUE DE MÉDICIS, 1
1963

RECHERCHES SUR LA SYMBOLIQUE ET L'ÉNERGIE DE LA PAROLE DANS CERTAINS TEXTES TANTRIQUES

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° FASCICULE 21

RECHERCHES SUR LA SYMBOLIQUE ET L'ÉNERGIE DE LA PAROLE DANS CERTAINS TEXTES TANTRIQUES

PAR

ANDRÉ PADOUX

PARIS
ÉDITIONS E. DE BOCCARD
1, RUE DE MÉDICIS, 1
1963

à Lilian Silburn, ce travail qui sans elle n'aurait jamais existé.

En très amical et déférent hommage.

André Padoux

PRÉFACE

J'ai tenu à inscrire dès le seuil de cet ouvrage le nom de Lilian Silburn, maître de recherches au Centre National de la Recherche Scientifique, à qui ces pages ne peuvent qu'être dédiées en amicale et respectueuse gratitude. C'est elle en effet qui, à une époque où j'hésitais encore, m'orienta vers le Śivaïsme du Cachemire et qui dès lors ne cessa de m'aider avec la plus extrême générosité de sa profonde connaissance de cette école. Sans cet appui et ces conseils cette étude n'aurait certainement jamais vu le jour.

C'est Lilian Silburn également qui m'introduisit auprès du swami Lakṣman Brahmacarin, de Srinagar, qui aujourd'hui encore conserve l'enseignement traditionnel du Trika, transmis jusqu'à lui de maître à disciple depuis l'époque des Śiva Sūtra. Dépositaire de cette science, il n'a pas hésité à m'en faire profiter en m'expliquant, au cours de deux séjours faits au Cachemire, certains des passages les plus obscurs des textes sur lesquels repose ce travail. Je voudrais lui en exprimer ici ma bien vive reconnaissance.

Ma très grande et sincère gratitude va également, et, en vérité, tout d'abord, à M. L. Renou et à M. O. Lacombe qui ne m'ont pas ménagé les conseils et les encouragements, qui m'ont incité à poursuivre et qui ont bien voulu diriger mon travail. L'intérêt qu'ils ont bien voulu porter à mes recherches m'a été infiniment précieux. M. Filliozat a aussi bien voulu m'aider, en Inde et en France. Il reconnaîtra sans doute en quelque points de ce livre l'effet de telle ou telle sugestion féconde qu'il m'a faite. Ces maîtres savent, au demeurant, ce que ce travail doit non seulement à leurs avis, mais aussi à la lecture de leurs travaux et à leur enseignement. Qu'ils veuillent bien trouver ici le témoignage de ma dette et l'expression de mes remerciements.

Je voudrais nommer ici enfin M^lle A.-M. Esnoul, secrétaire de l'Institut de Civilisation Indienne, qui aida naguère mes premiers pas en sanskrit et à l'amabilité de laquelle j'ai bien souvent eu recours depuis ; ainsi que M^lle M. Biardeau, directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, pour la remercier des avis qu'elle m'a

amicalement donnés et du bénéfice que j'ai pu retirer de sa science de la Parole.

Le présent travail n'aurait pas pu être mené à bien sans l'allocation de recherches que m'accorda pendant deux ans le Centre National de la Recherche Scientifique. Je lui en garde une vive gratitude, qui va en même temps, bien entendu, à mes maîtres, sans lesquels cette allocation ne m'aurait pas été attribuée : ma reconnaissance envers eux n'en est que plus grande.

INTRODUCTION

Le présent travail est consacré à l'étude de certaines spéculations telles qu'elles apparaissent dans les textes d'une école philosophique, ou d'une secte, śivaïte du moyen-âge indien : le śivaïsme du Cachemire, ou Trika, dont les doctrines se rattachent à ce qu'on est convenu d'appeler le tantrisme. De ces spéculations ne seront étudiées ici que celles qui portent sur la parole (*vāk*) et plus spécialement sur la puissance, l'énergie (*śakti*), propre à la parole.

Notre propos ainsi doublement limité pourrait paraître enfermé dans de bien étroites frontières. Mais il n'en est pas ainsi en réalité, en raison à la fois du caractère tantrique du Trika et de la place particulière qu'occupent les problèmes de la parole dans la pensée indienne : étudier une école tantrique et traiter de la parole c'est, dans le premier cas (mais les deux perspectives se recoupent), suivre un courant fondamental de la spéculation métaphysique ou du comportement religieux indien et, dans l'autre, toucher à un des problèmes les plus centraux parmi ceux qui ont été abordés par la pensée de l'Inde. Secte śivaïte et tantrique, le Trika participe d'un courant religieux, spirituel, qui a envahi toute l'Inde à partir d'une certaine époque et qui l'a profondément marquée ; ce qui, dans le Trika, est tantrique se retrouve ailleurs, mais beaucoup de ce qui forme le tantrisme, aussi, remonte à la plus haute antiquité et cela est notamment le cas de certaines de ses spéculations sur la parole et sa puissance. Le śivaïsme, de son côté, a souvent été la religion des grammairiens ou des philosophes de la grammaire et bien des notions que ceux-ci utilisent sont empruntées au tantrisme. Il y a une interpénétration profonde du tantrisme et des spéculations sur la parole et l'un comme les autres relèvent d'un très vieux fonds indien.

Cela étant, il nous a paru nécessaire de rappeler tout d'abord (ch. I) l'ancienneté des spéculations indiennes sur la parole, cette Parole (*vāk*) qui fut dès l'abord conçue comme puissance créatrice, « mère des Dieux », et qui, sous certaines de ses formes (celles qui ne relèvent pas du langage empirique) fut très vite conçue comme symbolisant — c'est-à-dire comme révélant une présence, comme à la fois représentant et étant — la divinité, la force qui anime et soutient le cosmos.

Notions anciennes, mais qui furent extraordinairement développées dans le tantrisme, qu'il nous faudra ensuite tenter, assez brièvement, de situer et de définir (ch. II), en particulier du point de vue des spéculations sur la Parole, en même temps que de préciser la situation du Trika en tant que forme particulière du tantrisme. Nous marquerons dans ces deux chapitres la continuité, la persistance, le développement même (qu'il est aisé de remarquer, de sentir, mais dont on ne peut par contre guère suivre les cheminements) d'une pensée imbue dès l'origine de l'idée que la Parole est une force, une énergie, et que cette énergie peut être captée et utilisée par l'homme qui en connaît les arcanes. La Parole est moyen d'action. Sans doute pour l'Inde la Parole était-elle au commencement, mais cette parole est une force, elle est action.

C'est à la description des divers aspects que cette énergie de la Parole — que cette Énergie-Parole plutôt — prend dans le Trika (et, par le fait, dans d'autres sectes tantriques) que sont consacrés les chapitres III à VII qui forment l'essentiel de cette étude. On retrouvera tout au long de cet exposé une continuelle ambivalence, une description où l'on passe sans cesse de l'humain au cosmique, ce qui est conforme non pas seulement à la pensée tantrique mais plus généralement à la pensée indienne, pour qui, dès le védisme, la connaissance de la Réalité reposait sur celle de corrélations anthropocosmiques. L'énergie (*śakti*), on le verra, est à la fois Parole (*vāk*), Conscience (*cit*, *saṃvid*), souffle et énergie vitale (*prāṇa*) ou spirituelle : il n'y a pas de distinctions absolues, de solutions de continuité, entre l'humain et le cosmique, le vital, le psychique ou le spirituel. Tous les procès de la Parole qui seront décrits peuvent se dérouler de façon homologable en l'homme ou dans le cosmos. Ainsi lorsqu'on suit l'évolution de la vibration sonore primordiale et le mouvement de la *kuṇḍalinī* en tant qu'énergie phonique (ch. III). Cette ambivalence se trouve ainsi incluse dès les prémisses d'un système qui se représente l'acte créateur à la manière d'un acte de parole qui est un acte humain, mais qui préfère, renversant l'ordre, ne voir dans ce dernier que la reproduction au niveau de l'homme d'un acte, ou d'un procès, archétypal, divin. Ainsi verra-t-on (ch. IV) la naissance de l'univers dans la conscience divine se faire, par les niveaux de la Parole, à la manière de celle du langage ou de la pensée explicite dans la conscience de l'homme, cependant que ce sera le procès dans sa transposition cosmique qui servira à justifier le procès humain et notamment à fonder la valeur du langage. De façon analogue (ch. V), on verra l'apparition des catégories (*tattva*) de la manifestation se produire selon qu'apparaissent les phonèmes (*varṇa*) du sanskrit rangés dans l'ordre

de la grammaire et celle-ci — et la phonétique traditionnelle — servir à justifier la cosmogonie. Le sanskrit, il est vrai, langue de la révélation, est divin et quant à la grammaire, « porte du salut », « proche du *brahman* et ascèse des ascèses » (selon Bhartṛhari), elle fournit une des bases principales de la pensée de quiconque s'exprime en sanskrit.

On verra aussi et surtout — toujours liée à l'ambivalence signalée à l'instant — la Parole utilisée comme moyen de délivrance. Dans la dernière partie de cette étude elle apparaîtra non plus tant comme l'énergie qui amène les dieux et les mondes à l'existence, mais comme la substance en laquelle ils se résorbent et, plus spécialement, comme le moyen pour l'homme de cheminer vers la délivrance (ch. VI) ou de s'emparer, grâce aux *mantra* (ch. VII), de l'énergie première qui est Parole et, par là, non seulement de l'utiliser, mais de remonter jusqu'à sa source même et donc d'obtenir la libération des chaînes du devenir. Une des caractéristiques essentielles de la Parole suprême en tant qu'énergie spirituelle, qu'identique au premier principe, n'est-elle pas, précisément, la liberté ou plus exactement la totale autonomie (*svātantrya*) ? — Ce dernier terme revient très souvent chez nos auteurs et Abhinavagupta considérait même cette notion comme tellement essentielle qu'il désignait parfois le Trika de l'appellation de *svātantryavāda* : doctrine de la liberté, ou de l'autonomie. Le premier principe, en effet, est pure spontanéité créatrice, fulguration de la libre puissance et de la générosité divines. La totale autonomie caractérise l'aspect le plus élevé de la divinité. Avec l'émanation cette liberté se restreint peu à peu jusqu'à ce que, dans notre monde, les êtres soient enchaînés au devenir. La Parole, en même temps, de totalement autonome, acte pur et libre, devient le langage humain soumis à des « conventions » et générateur de l'asservissement des hommes. Mais si la libre source, le pur substrat de ce langage est « reconnu » sous les apparences, si l'homme sait en pénétrer et en utiliser certains aspects qui échappent à la servitude du langage (les *mantra*), il reprend contact avec cette source et, libéré vivant, s'identifie à la spontanéité, à l'autonomie créatrice, de la source de la Parole.

Ce retour à la source de la Parole apparaîtra d'ailleurs non seulement comme une identification avec la Parole à l'état naissant, mais aussi comme une fusion avec cela même d'où elle naît, avec un au-delà de la Parole, zone immobile et silencieuse, pure transcendance, dont la conception maintient dans le tantrisme une subordination de la Parole au Silence, de l'exprimé à l'inexprimé, qui se rencontre elle aussi dès les origines de la pensée indienne.

Chapitre I

LES PREMIÈRES SPÉCULATIONS SUR LES PUISSANCES DE LA PAROLE

L'Inde semble être, de tous les pays du monde, un de ceux — ou même, celui — où l'on a le plus anciennement et le plus continûment spéculé sur la parole ; élaboré — et donc vécu — des mythes où la Parole primordiale, le Verbe, joue un rôle essentiel ; spéculé sur la puissance cosmogonique ou magique de certaines formes de la Parole ; réfléchi sur la valeur et la nature du langage et élaboré à haute époque une phonétique et une grammaire. Pays où l'on a pu en venir à regarder la grammaire comme un des *darśana* — des « vues » sur le monde, qui sont en même temps des voies de salut — puisqu'elle aide à conserver et à comprendre une révélation première qui contient toute la vérité et qui est donnée en formules sacrées (*mantra*), prégnantes d'énigmes et de corrélations qui expriment, et en qui s'exprime, le *brahman*, Réalité transcendante et Mot suprême à la fois ; pays, enfin, où, au cours des millénaires, s'est élaborée une « théologie linguistique » dont on retrouve, à diverses périodes du temps, des éléments dans la plupart des systèmes de pensée qui y ont vu le jour.

Si on envisage cet ensemble considérable de mythes et de spéculations sur le langage d'un regard général et (peut-être abusivement) simplificateur, on peut y distinguer, à partir d'une origine védique, deux courants correspondant, en gros, à deux façons différentes de spéculer sur la Parole :

— Le premier courant [1], qui serait plus proprement brahmanique, part de l'exégèse du Véda qui est, pour l'orthodoxie, la Révélation elle-même, la somme des connaissances sacrées. Examinant, avec la Mīmāṃsā, les *mantra* et les *brāhmaṇa* du rituel védique, la pensée engagée dans cette tendance voudra justifier l'éternité du Véda et sera amenée,

(1) Cf. L. Renou, dans l'*Inde Classique*, § 1508 sq., vol. 2, pp. 79 sq. et D. S. Ruegg, *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, Paris, 1959. On trouvera un certain nombre de citations illustrant, sans les distinguer, les deux tendances que nous signalons ici, dans l'article de K. Madhava Krishna Sarma : *Vak before Bhartṛhari* (Poona Orientalist, VIII, 1943, pp. 21-36).

pour ce faire, à établir que le *śabda* — terme qui signifie à la fois « son » et « mot » — c'est-à-dire les signes phoniques qui composent le Véda, est éternel (*nitya*). Avec cette herméneutique du Véda, avec la grammaire et, plus encore, la philosophie grammaticale, cet ensemble de spéculations sur ce qui fait que le son, le mot ou la phrase peuvent être des moyens de connaissance valides (*pramāṇa*), élaborera une épistémologie de la parole, une philosophie de la connaissance en tant que liée au langage et une métaphysique du langage, ou du son. La poétique et l'esthétique se rattachent à ce courant qui compte nombre d'auteurs importants parmi lesquels il nous faut en citer ici un : Bhartṛhari, non seulement à cause de la valeur de sa grande œuvre, le Vākyapadīya (« [Traité] de la phrase et du mot »), mais aussi parce qu'il est considéré comme un maître, discuté mais souvent cité, par les auteurs du Trika, et notamment par le principal d'entre eux : Abhinavagupta, qui fut lui-même, d'ailleurs, un des plus notables poéticiens indiens et qui se rattache donc, par une partie de son œuvre, à ce premier courant, courant dont nous ne nous occuperons pas dans ce travail (du moins pour autant qu'on peut le distinguer complètement du deuxième courant).

— L'autre courant qui, lui, nous intéresse, a un caractère différent. Il s'agit, cette fois, d'une pensée qui ne se dégage jamais du mythe, d'une vision mythique, archaïque, du cosmos et de sa genèse, et cela même chez de véritables philosophes comme, par exemple, Abhinavagupta. C'est une pensée pour qui la Parole prononcée à l'origine des temps (et parfois personnifiée) est une force créatrice et efficace, une énergie (*śakti*) à la fois cosmique et humaine et dont l'homme peut s'emparer au moyen des formules (*mantra*) dans lesquelles elle s'exprime (formules qui ont aussi valeur magique, et ordinairement liées à des rites) et s'égaler par là aux dieux ou au premier principe créateur lui-même. Pensée où toute forme de parole, aussi, participe en quelque façon de cette puissance magique.

Ces mythes, ces spéculations sur les puissances de la parole se rencontrent dès le Ṛgveda. On les retrouve dans l'Atharva Veda qui contient tant de prières et de formules magiques, tout comme dans le Yajur Veda (où apparaissent, par exemple, des séries de noms de dieux — telle la *śatarūdriya* de la Vājasaneyi-Saṃhitā) ; recueils, aussi, où l'on voit attribuer un rôle important à des syllabes ou mots dépourvus de sens propre mais investis d'une signification transcendante ou d'une valeur magique. Ces spéculations qui entremêlent mythe et magie verbale se poursuivent dans les Brāhmaṇa qui, avec leurs répartitions

numériques du cosmos et des fonctions vitales, leurs identifications magiques, le rôle accordé aux souffles vitaux, aux formules et syllabes, aux « étymologies », sont peut-être à l'origine de bien des spéculations tantriques. On trouve encore tout cela dans les Āraṇyaka et les plus anciennes Upaniṣad où la cosmogonie reste parfois liée à la Parole, où la cosmologie et une physiologie à base de «souffles» (*prāṇa*) sont étroitement imbriquées. Dans des Upaniṣad moins anciennes aussi.

Mais c'est avec le tantrisme que ces considérations sur les puissances de la parole, assimilée désormais à l'énergie (*śakti*) divine elle-même, atteindront leur plus grand développement et que le plus grand usage sera fait des formules sacrées ou magiques : les *mantra* (à tel point que l'on considérera parfois le *mantraśāstra* comme formant l'essentiel de l'enseignement tantrique). Toutefois, les Tantra les plus anciens sont postérieurs de plusieurs siècles aux Upaniṣad védiques : quand ces textes sont-ils apparus ? où ? à quoi peut-on les rattacher ? continuent-ils, sous une forme nouvelle, certaines des spéculations védiques et upaniṣadiques, ou sont-ils avant tout le produit d'influences étrangères, ou d'un « fonds autotochtone » ? Autant de questions que l'on peut se poser à leur propos et sur lesquelles nous reviendrons brièvement plus loin. Bornons-nous, pour le moment, à constater que le tantrisme représente le point d'aboutissement, de plein épanouissement, du deuxième des courants que nous distinguons dans les spéculations indiennes sur la parole.

Mais ces deux courants peuvent-ils, en fait, être toujours distingués ? Oui, sans doute, à bien des égards et à certaines périodes. Mais d'autre part, ils sont l'un et l'autre issus des mêmes textes védiques. De plus, les mythes et les spéculations cosmologiques du Véda et des Upaniṣad forment tout de même un fonds commun de la culture indienne et se retrouvent donc peu ou prou partout. La grammaire, en outre — inséparable d'ailleurs de certaines spéculations métaphysiques sur le langage — est commune aussi à tous ceux qui écrivent, ou enseignent, en sanskrit. Des représentants des deux courants, enfin, appartiennent aux mêmes « sectes », notamment śivaïtes. Tout cela fait bien des points communs et, si l'on peut distinguer très nettement les spéculations d'un Tantra de celle de la Mīmāṃsā, ou la pensée philosophiquement bien élémentaire, ainsi que les spéculations rituelles et mythiques de ces mêmes Tantra, de la pensée, par exemple, de philosophes de la grammaire, la distinction est par contre beaucoup moins sensible dans le cas du tantrisme philosophique, qui est précisément celui que nous nous proposons d'étudier ici avec les conceptions du Trika, élaborées à partir de certains

Tantra, par des penseurs qui, comme Abhinavagupta ou Kṣemarāja (pour ne citer que ces deux-là), avaient, si l'on peut dire, une bonne culture classique, savaient certainement la grammaire de Pāṇini par cœur (et d'autres œuvres grammaticales) et n'ignoraient ni les philosophes de la grammaire (Bhartṛhari notamment), ni les *darśana* orthodoxes. Toutes choses, d'ailleurs, qu'ils ne pouvaient pas ignorer sans se condamner au silence car comment, par exemple, raisonnerait-on en Inde sinon avec l'aide du Nyāya, ou saurait-on le sanskrit (avant l'époque actuelle, et encore...) sans avoir été imprégné de la formation linguistique, grammaticale, traditionnelle ? — Mais la pensée de ces auteurs reste en même temps toute tantrique, tant par la façon dont la Parole est assimilée à l'énergie de Śiva, que par la présence continuelle des mythes, des pratiques rituelles, du souci d'efficacité quasi-magique, des homologations micro-macrocosmiques (mais ne remontent-elles pas au védisme ?), etc. Si l'on peut, donc, distinguer deux courants, il faut en même temps noter qu'il y a aussi entre eux des confluences certaines.

Mais après avoir ainsi distingué deux « courants » dans les spéculations indiennes sur la parole, il nous faut encore ajouter aussitôt que l'emploi du terme « courant » ne signifie pas du tout que nous voulions établir une évolution historique suivie de ces spéculations. Il nous semble, tout au contraire, impossible, dans l'état actuel des connaissances, de faire un tel exposé historique ni, dans le cas du « courant » qui nous intéresse, de montrer comment ces spéculations auraient évolué depuis le Ṛgveda jusqu'au moment où, avec le tantrisme, elles ont connu leur essor extrême. On ne peut, croyons-nous, que noter, nous ne dirons pas les étapes d'une évolution qu'il serait imprudent de postuler, mais seulement divers moments échelonnés sur près de trois millénaires, que citer des textes où ces spéculations tiennent une place importante, sans vouloir tirer d'incontestables similitudes des arguments en faveur d'une évolution plus ou moins continue, sans vouloir affirmer des filiations qui restent, au mieux, conjecturales. Du moins remarquera-t-on que dans des textes que séparent parfois deux mille années et nés dans des milieux très différents, des termes s'appliquant à la parole — *vāk ou akṣara*, par exemple — se retrouvent avec des valeurs très semblables ; que l'on y croit également à la puissance, à l'efficacité non seulement magique, mais aussi cosmique, cosmogonique, de certaines formules, les *mantra*, lorsqu'elles sont exactement prononcées et associées à certains rites (parfois totalement différents d'ailleurs) ; que certains de ces *mantra*, et en tout cas l'un d'entre eux : *OṂ*, représentent la divinité et lui sont donc identiques, chargés de sa puissance, puis-

sance dont l'homme peut s'emparer s'il use des moyens appropriés ; que cette puissance est Parole, et que la parole doit ses pouvoirs non pas à sa seule force incantatoire mais à ce qu'elle est associée à la pensée, à la conscience qui est une force tout aussi grande, ou parfois plus grande encore, et en tout cas inséparable de la parole ; que celle-ci est également associée au souffle (*prāṇa*) et que celui-ci est énergie vitale, cosmique et humaine ; que l'ascèse, la discipline du corps et des souffles, et les rites, sont les moyens dont dispose l'homme pour parvenir au but qu'il se propose et qui, au-delà d'une efficacité immédiate, est la délivrance par identification à la divinité. Autant de notions que l'on trouve esquissées dès le Véda, précisées dans les Brāhmaṇa, les Āraṇyaka et les Upaniṣad védiques ou plus récentes, et qui seront plus tard développées dans la pensée tantrique, et notamment chez les auteurs du Trika, mais dont, redisons-le, nous ne croyons pas pouvoir faire ici l'historique.

Dans ces conditions, nous nous bornerons dans ce chapitre à relever certaines spéculations sur la puissance de la parole, à noter certains termes qui se rencontrent dans le védisme pour lesquels on trouve des éléments analogues dans le Trika. Nous envisagerons également certaines notions anciennes, relatives notamment au *mantra OM* et aux souffles, qui se retrouvent aussi toutes semblables dans le tantrisme. Celui-ci sera examiné dans le chapitre suivant, où nous reviendrons un instant sur les rapports, complexes et bien mal connus encore, qui peuvent exister entre lui et le védisme ou le brahmanisme orthodoxe, avant d'aborder enfin l'étude des puissances de la Parole dans le Trika.

Dès le Ṛgveda [1], on voit accorder à la parole une place importante : nombre de termes s'y rapportent et en plusieurs endroits elle apparaît comme un premier principe, comme une force créatrice d'où découle l'univers. Cela à tel point que l'on a pu écrire que « les spéculations

(1) On se reportera avant tout sur ce point à L. Renou : *Les Pouvoirs de la Parole dans le Ṛgveda* (E[tudes] V[édiques et] P[aninéennes], I, pp. 1-27). Sur les spéculations indiennes relatives à la Parole dans le védisme, on peut encore se référer à des études anciennes comme : O. Strauss, *Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Problemen* (Z.D.M.G., 81, 1927) ou : M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, vol. 1.

Nous avons, pour le RV., bien entendu utilisé la traduction et les notes de Geldner, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsch übersetzt* (Cambridge, Mass., 1951).

védiques, telles qu'elles s'expriment dans les hymnes, reposent sur une sorte de primat de la parole »[1].

Arrêtons-nous d'abord un instant — sans y insister d'ailleurs — sur un terme désignant une forme de la Parole et dont le destin sera remarquable puisqu'il en viendra à noter plus que tout autre la Réalité suprême, l'Absolu : *bráhman*. La fortune de ce terme a sans doute été extraordinaire, surprenante peut-être. Mais c'est que dès le Ṛgveda le mot *bráhman*[2] (neutre) note un aspect particulièrement important de la parole : c'est la parole rituelle, la « formule » par excellence, le Mot suprême. C'est aussi d'ailleurs une parole soumise aux règles strictes de la poétique, mais dans un système de pensée où le poète (*kavi*)[3] ordonne l'univers en le chantant au moyen de cette parole. Le *bráhman* apparaît enfin comme une parole mystérieuse, chargée d'énigme[4] : on retrouvera plusieurs fois, par la suite, ce caractère mystérieux, secret, de la Parole originelle, ces correspondances, aussi, que posait le *bráhman* et qui sont essentielles à la pensée métaphysique indienne (comme à toute pensée « archaïque », mythique).

Des termes qui désignent la parole dans le Veda nous retiendrons en premier lieu celui de *vā́c*, que l'on retrouve avec le même sens de « parole » dans bien des textes ultérieurs et notamment dans le Trika.

Vāc (mot féminin !) apparaît dans un certain nombre de versets isolés dans divers livres du Ṛgveda, y compris ceux que l'on considère comme les plus anciens : la notion du rôle créateur de la Parole serait donc bien présente dès la plus haute antiquité. On ne lui voit toutefois consacrer d'hymne entier que dans le livre X, plus tardif (hymnes 71 et 125). Le premier de ces hymnes, placé sous l'invocation de Bṛhaspati, le maître de la formule sacrée, expose, nous dit la tradition, la connaissance (*jñāna*)

(1) Renou, *Les Pouvoirs de la Parole dans le Ṛgveda*, p. 1. Et O. Strauss : « Hier finden wir auch die Verknüpfung von Sprachlichen und Religiösem, welche die spezifisch indische Farbung jener Problem ausmacht » (*loc. cit.*).

(2) Sur ce terme L. Renou (et L. Silburn) : *Sur la notion de bráhman* (J. As., 1949, pp. 7 sq.) ; Gonda, *Notes on brahman* (Utrecht, 1950) ; P. Thieme, *Brahman* (Z.D.M.G., 102, 1952).

(3) Cf. Renou, EVP, II, p. 66, note : « en fait, la création du cosmos et celle de l'œuvre d'art se confondent, l'une et l'autre sont le fait de *kavi* » ; et L. Silburn, *Instant et Cause*, p. 21 : *kavi*, le poète mensurateur.

(4) Cf. L. Renou, *Sur la notion de bráhman* (p. 13) : *bráhman* serait « cette forme de pensée à énigme consistant à poser une corrélation, une identification explicative, cela même que les Brāhmaṇa désigneront des termes de *nidāna* ou de *bandhu*, et enfin d'*upaniṣad* ».

de l'origine et des secrets de la Parole sacrée. Il commence ainsi [1] : « O Bṛhaspati, ce fut là le premier commencement de la Parole, quand ils se mirent en branle, donnant une dénomination [aux choses] », formulation qui souligne dès l'abord un rôle essentiel de la Parole (sur lequel le tantrisme insistera au premier chef) : celui de l'imposition des noms : *nāmadheya* ; et donner un nom, dans la pensée mythique (pas seulement en Inde), c'est donner de l'être. Le nom est en effet, dès le Ṛgveda, l'être même de ce qui est nommé, il est immortel (*amṛta* ; cf. X. 139,6, où les [noms] immortels des vaches sont les vaches elles-mêmes). L'hymne souligne aussi l'association parole-sacrifice, qui est fondamentale dans un contexte où le sacrifice, qui comporte toujours, essentiellement, la prononciation des formules sacrées, a une portée cosmique : « Ils ont marché dans le sentier de la Parole grâce au sacrifice » (id., 3e strophe). Il souligne aussi le fait que la Parole ne se révèle pas à tous : « Tel qui a des yeux n'a pas vu la Parole, tel qui a des oreilles ne l'entend point » (4e strophe) : elle est mystérieuse comme le *bráhman*, même s'il ne s'agit dans cet hymne que de la parole poétique, mais le *bráhman* lui-même est parole poétique.

Dans le deuxième de ces hymnes (X. 125), la Parole (qui parle elle-même) est exaltée comme une puissance suprême : « ... Je porte à la fois Varuṇa et Mitra, je porte Indra et Agni (str. 1) ... Je suis la dominatrice (*rāṣṭrī*) [2], celle qui rassemble les trésors, qui comprend ; parmi les bénéficiaires de l'hommage, la première (str. 3) ... Quiconque j'aime je fais de lui un puissant, un porteur de Formules, un Voyant, un Sage (str. 5) ... J'ai envahi le ciel et la terre. C'est moi qui enfante le Père au sommet de ce [monde] (str. 6-7) ». La Parole ici est vraiment supérieure à tout, engendrant même le dieu créateur des diverses formes du monde. Sans doute cette louange hyperbolique est-elle propre à ce type d'hymne, mais un autre hymne mentionne également « la Parole, parlante, harmonieuse institutrice (ou dominatrice) des dieux » (VIII. 100, 10) ; il ajoute toutefois que « ce sont les dieux qui ont créé la Déesse Parole, elle que parlent les animaux de toutes sortes » (id., 11), mais c'est tout-de-même à cette Parole « écoutée des dieux » (X. 98,7) que ceux-ci doivent leur puissance : « Toi, Indra, deviens grand par la

(1) La traduction française ici citée de ces deux hymnes est celle de L. Renou, publiée dans *Hymnes spéculatifs du Veda* (Paris, Gallimard, 1956), pp. 71 et 123. Nous avons également emprunté à M. Renou la traduction de plusieurs autres citations du Veda.

(2) Tout comme l'est la formule sacrée, le *bráhman* : cf. AV., IV. 1, 2.

vertu de la Parole Sacrée » (X. 50,4) [1]. Cette *vā́c*, aussi bien, est rapprochée du *bráhman*, qui n'est pas seulement formule sacrée, mais Mot suprême et aussi activité puissante. Dans l'hymne X. 114, 8, elle lui apparaît comme co-extensive : *yā́vad bráhma viṣṭhitaṃ tā́vatī vā́k*, « autant le *bráhman* s'est étendu, aussi grande est la parole », formule qui montrerait plutôt que le *bráhman* n'est pas la parole [2] mais qui peut, peut-être, aussi impliquer une subordination de la parole au *bráhman*, qui serait à l'origine de celle-ci (cf. GELDNER, ad. loc. : « *bráhman* ist hier die Grundlage der *vā́c* »), mais la parole possède divers niveaux et le *bráhman* est lui-même Parole et cette formule, d'ailleurs, sera interprétée par la suite comme assimilant *bráhman* et Parole : *brahma vai vāk* (Aitareya Brāhmaṇa, IV. 21,1) [3].

L'exaltation de la Parole et son assimilation au *bráhman* se trouve aussi dans l'Atharvaveda. Celui-ci, contenant essentiellement des prières magiques et des incantations, fait appel évidemment à l'efficacité de la parole, mais il contient aussi quelques hymnes cosmogoniques ou spéculatifs dont certains font état de la pré-éminence de la *vā́c*. Ainsi l'hymne IV. 1, qui exalte « la Formule sacrée (= le *bráhman*) qui naquit la première à l'Orient, le voyant l'a découverte, de la cime éclatante [des mondes]... [Il y a vu] la matrice de l'Être et du non-Être. Qu'elle marche en tête, vers la génération primordiale, cette souveraine atavique, qui siège dans les êtres ! » [4]. Cette souveraine, qui est divinisée comme Bṛhaspati (id., 5), c'est la *vā́c*. C'est elle aussi sans doute que le voyant de l'hymne II, 1, a vue « en secret », ce « [séjour] suprême où toutes choses ont une forme unique et qui est le lait que nous a donné la [Vache] bigarrée » [5] (car la Vache cosmique est la Parole). Dans l'hym-

(1) *bhuvastvam-indra brahmaṇā mahān*. Cf. RV., VIII. 6 et 14, 11, où l'exécution d'un chant de louange (*stoma*) accroît la puissance d'Indra : « Denn dir sind, o Indra, die Lobgesänge, die Lobgedichte eine Stärkung » (GELDNER, vol. 2, p. 314).

(2) Cf. L. RENOU, E.V.P., I, p. 12.

(3) La subordination de la parole au *bráhman* n'en reste pas moins importante dans la mesure où elle correspond à une subordination de l'exprimé à l'inexprimé, du manifesté au non-manifesté.

La parole poétique est un produit de l'inspiration, de la pensée. Cela n'apparaît pas dans l'hymne X. 125, mais le plus souvent la Parole, même si elle domine les dieux, est tout de même issue de quelque chose qui la précède (Cf. *infra* p. 25). On ne saurait d'ailleurs être absolument catégorique : il ne se dégage, de ce vaste ensemble de textes, aucun système.

(4) & (5) Sur ces deux hymnes, cf. L. RENOU, *Études sur quelques hymnes spéculatifs* (E.V.P. II, pp. 55 sq.), à qui nous empruntons la traduction des deux passages cités.

ne XIX. 9, 3, encore, *vā́c* est appelée « Déesse suprême, aiguisée par le *bráhman* » : *iyám yā parameṣṭhinī vā́g devī́ bráhmasáṃśitā*. Dans d'autres hymnes on la retrouve exaltée, avec des images semblables, et d'une façon pour nous très intéressante, sous l'aspect d'un des mètres védiques, la *virāj* [1], qui fait l'objet des hymnes 9 et 10 du livre VIII. La *virāj* y apparaît comme la vache cosmique, identique à *vā́c*, dont le veau est Indra et qui est même décrite à un moment, devenant masculin pour ce faire, comme « le père du *bráhman* » (VIII. 9 — de même IX. 10, 24 : *virā́d vā́g virā́ṭ pṛthivī́ virā́ḍ antárikṣaṃ virā́ṭ prajā́patiḥ*). « C'est elle qui était en vérité cet [Univers] à l'origine. D'elle, une fois née, toute chose eut peur, [se disant] : elle deviendra cet [Univers] » (VIII. 10,1). Les dieux l'ont traite et de son lait sont nées les plantes médicinales, l'espace et les eaux (id., 14 sq.). *Virāj*, donc, est assimilée à *vā́c*. En outre (conformément à son étymologie : *vi* et la racine *RĀJ*) elle apparaît comme un principe actif dominateur, lumineux, nourrissant [2], et féminin ! comme une énergie créatrice [3] qui pourrait déjà, par cet aspect et ce rôle, faire pressentir la *śakti* des périodes ultérieures (et c'est, en outre, une énergie qui est précisément Parole).

En fait, si nous voyons déjà, dès le Véda, une Parole qui est énergie créatrice féminine, le terme de *śakti* ne lui est toutefois pas appliqué. Et ce terme lui-même, s'il se rencontre dès le Ṛgveda [4], n'y a pas encore le sens qu'il aura plus tard. On trouve aussi, avec le rôle de compagne de certains dieux, *śacī* (RV., I. 139, 5 ; ou X. 134, 3 où elle est la force d'Indra), ou encore les *Gnā* (RV, V. 46, 7-8) épouses des dieux. Mais ces entités féminines ne jouent qu'un rôle limité, nullement comparable à celui que *śakti* aura par la suite.

Il en est de même ailleurs encore, et notamment dans les Brāhmaṇa et, dans certains cas, cette fonction de compagne d'un dieu est remplie

(1) Cf. L. Renou, *Virāj* (J. As., 1952, pp. 141 sq.).

(2) Les Brāhmaṇa identifient *virāj* à *śrī* : toutes deux sont brillantes et nourrissantes (ŚBr., VIII, 3, 2, 13 ; GBr. I. 5, 4 : *annaṃ vai śrīr virāḍ annādyam* ; etc).

Cf. J. Gonda, *Aspects of early Viṣṇuism* (Utrecht, 1954), p. 187.

(3) Ainsi dans l'hymne au *Puruṣa* (RV. X. 90,5) : « De lui est née l'Énergie [créatrice], de l'Énergie [créatrice] est né l'homme » (ou le *Puruṣa*). Geldner (ad.loc. vol. III, p. 287, note : « Der Urpuruṣa lässt aus sich heraus die *Virāj*, das weibliche Schöpfungsprinzip, geboren werden und lässt dann sich von ihr als Welt gebären ».

Dans la BĀUp. (IV. 22-3) *virāj*, forme humaine apparaissant dans l'œil gauche, est l'épouse d'Indra (*asya patnī virāṭ*), ils s'unissent dans le cœur ; cf. *infra* p. 38.

(4) RV., III. 57,3 ; VII, 68,8 ou X. 88,10, où elle est la force d'Agni.

par *vāc*, qui engendre alors la création à la suite d'une union avec le dieu, père des créatures, Prajāpati. Ainsi dans le Yajurveda : « Prajāpati était là ; *vāc* était sa compagne. Il s'unit à elle. Puis elle le quitta et porta toutes ces créatures. Après quoi elle revint en Prajāpati » (Kath. S., 12,5) [1]. Les rapports de *vāc* avec Prajāpati ne sont d'ailleurs pas toujours de la même nature. Tout comme dans l'Atharvaveda, elle est tantôt associée, tantôt assimilée à lui. On notera d'ailleurs que dans le passage cité à l'instant elle retourne en lui après s'être unie à lui, elle est donc à la fois distincte et non-distincte de lui. Ainsi est-elle décrite comme la grandeur ou la puissance même de Prajāpati (*asya mahimā* : ŚBr., II. 2. 4, 4). Ou bien ce dernier — qui est parfois décrit comme le Maître de la Parole : Vācaspati (ŚBr., V.1.1,16) [2] — manifeste sa puissance créatrice au moyen de la parole, par exemple lorsqu'il crée les mondes en en nommant les parties : « Il dit *bhūḥ*, et la terre fut » [3] (id. XI. 1.6,3). « Il créa les eaux au moyen de la Parole » (id. VI. 1.1,9) [4]. Ou encore Prajāpati lui-même est assimilé à *vāc* (V. 1.5,6 : « Prajāpati est la Parole ; c'est là assurément la Parole suprême »). Dans une perspective sans doute un peu différente mais qui ne laisse pourtant pas d'être proche, on notera que *vāc* est identifiée dans les Brāhmaṇa, avec Sarasvatī [5]. Or, cette déesse, qui deviendra plus tard déesse de l'élo-

(1) Cf., de façon analogue, l'union de Mṛtyu avec *vāc* dans BĀUp., I. 2, 1-5.

(2) *Prajāpatir vai vācaspatir.*

Vāc est aussi exaltée en elle-même comme, par exemple, dans Tait. Br., II. 8. 8,4-5 : « La Parole est sans fin, au-delà de toute la création, immense. Tous les dieux, les gandharva, les hommes et les animaux vivent en elle. Dans la Parole, les hommes ont leur assise. La Parole est la syllabe, première née de l'Ordre, mère des Veda, nombril de l'immortalité ».

(3) Que l'on peut rapprocher de RV., III. 30,4 : « Auf dein gebot (Indra) standen Himmel und Erde » (Geldner, II, p. 364).

(4) De manière analogue : Pañc. Br., XX. 142 : « Prajāpati était seul cet [univers]. Il ne possédait que la Parole. La Parole était la deuxième [chose qui existât]. Il désira : « Que j'émette cette Parole, elle emplira tout cet [univers] ». Il émit la Parole et elle pénétra tout l'univers ». Il la coupe alors en trois parts : *A*, qui forme la terre, *Ka*, l'espace intermédiaire et *Ho*, le ciel (de même Jaim. Br., II. 244 ; Pañc. Br., XX. 147 donnera les trois premiers sons comme étant *a*, *kṣa* et *ra* — c'est-à-dire l'*akṣara*).

(5) Sur Sarasvatī, cf. Bergaigne, *Religion Védique*, I. p. 327 et II, p. 491, ainsi que Macdonell, *Vedic Mythology* (Grundriss..., Strasbourg, 1897) p. 86, et surtout H. Lommel : *Anahita-Sarasvati*, in Asiatica, Festschrift Friedrich Weller (Leipzig, 1954) pp. 405-413, selon lequel l'association de Sarasvatī avec la parole est très ancienne, Sarasvatī et l'Anāhitā avestique représentant deux aspects d'une même déesse aryenne.

quence et du savoir, apparaît dès le Ṛgveda (où elle est avant tout la rivière du même nom) avec un caractère maternel (« la meilleure des mères » : *ambitamā*, RV., II. 41,16), protecteur, assurant l'efficacité des prières sacrificielles (RV., II. 3,8), caractère qu'elle a en commun avec la Parole et qu'elle conserve dans les Brāhmaṇa, qui affirment son identité avec *vāc* (ŚB., III. 9.1,7 ; ou Ait, Br., III. 1,10). Sarasvatī serait donc à la fois parole, maternelle et puissance créatrice, caractères que l'on retrouvera bien plus tard attribués à la Déesse, qui sera Parole [1].

Il faut sans doute souligner ici un point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir au cours de ce travail. C'est que, dans la mesure où la Parole est envisagée comme la compagne d'un dieu, comme une puissance qui lui appartient, ou dont il fait usage — même si elle apparaît en même temps, ou, en d'autres passages, comme identifiée à lui — elle se trouve par là même lui être subordonnée. Le « primat de la Parole », de *vāc*, incontestable, ne doit donc être affirmé que sous cette réserve. Le *bráhman*, s'il est Parole, formulation par excellence, est également mystérieux, il doit aussi sa puissance à tout ce qu'il contient d'inexprimé, de silence. N'est-ce pas la part cachée de la Parole qui est la meilleure (RV., VIII. 100,10) ? — or celle-ci demeure inexprimée : Parole peut-être, mais silencieuse.

Un autre terme qui, dans le Véda, note à la fois un aspect de la Parole et l'absolu, ou la parole sacrée en tant que base impérissable du discours ou de la création, terme qui en est venu par la suite (tout en conservant par ailleurs sa valeur grammaticale de « syllabe ») à désigner le premier principe impérissable, mais plus spécialement, souvent, en tant que symbolisé par le *mantra* monosyllabique *OṂ*, est celui d'*akṣara*. Ce terme mérite d'être examiné, au moins brièvement, tant parce qu'il est, dès le Ṛgveda, lié aux spéculations sur les puissances de la Parole qu'à cause de l'importance que les spéculations sur *OṂ* ont dès les Brāhmaṇa et qu'elles conservèrent par la suite ; à cause aussi du rôle que joueront, dans les textes tantriques, les *bījamantra* et les phonèmes ; des liens enfin qui existent, dès l'abord, entre *akṣára*, *pada* et la quadripartition de la Parole [2].

(1) On trouvera une étude, un peu hasardeuse souvent, sur les origines de la notion de *śakti* dans le premier chapitre (intitulé : Evolution of the idea of *śakti* in Vedic Literature) de la thèse de S. K. Das, *Śakti or Divine Power* (Calcutta, 1934).

Cf. également Maryla Falk, *Mito Psicologico*.

(2) Sur le terme d'*akṣára*, cf. L. Renou, *Rituel et grammaire*, J.As., 1941-42, pp. 150-152 ; id. E.V.P., I, pp. 9-10 ; J.A.B. van Buitenen, *Notes on akṣara*, Bull.

Akṣára, si on admet l'étymologie traditionnelle : *na kṣarati* ou *na kṣīyate*, c'est ce qui ne s'écoule pas, ne périt pas, donc l'impérissable, l'indestructible, l'éternel [1], mais c'est aussi la « syllabe » [2]. *Akṣára* apparaît en effet dès le Ṛgveda comme lié à la parole, et à la Parole sacrée, originelle, toute-puissante, celle qui se trouve au commencement du monde : « Quand les premières aurores luisaient, la grande [chose], le Verbe (*akṣaram*) prit naissance sur le lieu de la Vache [3]. Corroborant ainsi les vœux des dieux je proclame : grand est des dieux le pouvoir asurien, l'unique [pouvoir] » (III. 55,1) [4]. Et de même dans l'hymne I. 164,41-42 : « La Bufflesse a mugi, créant des lacs, ayant un pied, deux pieds, quatre pieds, huit pieds, neuf pieds, mille syllabes dans l'espace suprême. D'elle s'écoulent des flots dont vivent les quatre parties du monde ; de là s'écoule la syllabe (ou : l'impérissable) dont se nourrit tout l'univers ». La vache, ou bufflesse cosmique, mère et nourricière de l'univers, c'est la Parole sacrée, la parole aux mille syllabes, mais aussi la syllabe impérissable, l'*akṣára* qui, étant la plus petite division de la parole, sera son élément de base (« die Ursilbe », Geldner)[5], celui auquel elle peut se ramener et d'où on peut considérer qu'elle provient. C'est en même temps, pour des prêtres et poètes du *bráhman*, qui est une parole mesurée, l'élément par

of the Deccan College Research Institute, vol. XVII, n° 3 et id. *Akṣara*, JAOS, vol. 79 (1959), pp. 176-187. On peut se reporter aussi, sur les usages plus récents de ce terme, à P. M. Modi, *Akṣara, a forgotten chapter in the history of Indian philosophy* (Baroda, 1932).

(1) « das Unvergangliche » : Geldner. ad. RV, I. 164, 42 (vol. 1, p. 253).

(2) Cf. Geldner, *ad. loc.* (vol. 1, p. 399) : « *akṣáram* eigentlich das Element der Sprache, Laut, Silbe, hier für die sakrale Rede, die eine Erfindung jener ersten Ṛṣi's ist ».

(3) *Padé góḥ* : l'empreinte des pieds, la trace de la Vache, qui est aussi celle de la Parole que suivent les sages (RV, X. 71,3), qui est secrète, mystérieuse et qui mène au Transcendant, lequel est Parole cachée. Cf. L. Renou, E.V.P., IV, p. 51 : « la Grande Parole est née au séjour de la Vache », on transcrit en moderne « la grande syllabe est née dans le domaine du langage transcendant ». Cf. également Renou, *Études sur le vocabulaire du Ṛgveda*, pp. 21-22 (s.v. *pada*) et E.V.P., I, pp. 9-10.

Il existe une variante du terme *akṣára* qui est *ákṣarā*, lequel est à la fois vache et parole : RV, I. 34,4 ; cf. la note de Geldner *ad. loc.* (vol. 1, p. 41) qui indique que *Sāyana* donnera comme sens à *ákṣarā* tantôt parole, tantôt vache.

La Parole, *vāc*, est également assimilée à une vache dans RV., VIII, 100,10. Il ne faut pas perdre de vue ce fait que la parole est vache : *dhenúr vā́g*. Nous avons déjà vu *supra* p. 23 cette même assimilation à propos de *virāj*.

(4) Traduction Renou, E.V.P., V, p. 14.

(5) « Die Silbe ist das Element der Rede (*vāc*), die Ursilbe, vielleicht schon die Silbe *OṂ* » (note ad. RV. I. 164,39, vol. 1, p. 234).

quoi on la mesure, d'où cette double importance : d'élément de base de la Parole et de mesure de la Parole sacrée. Le même hymne du Ṛgveda ne dit-il pas dans les deux strophes précédant celle qu'on vient de citer : « Celui qui ne connaît pas la syllabe, qui est le séjour de tous les dieux dans l'espace suprême, que pourra-t-il faire avec l'hymne ? » (I. 164,39) et, dans la strophe 24 : « avec la syllabe sont construites les sept voix », c'est-à-dire les mètres védiques. L'hymne VI. 16,35-6, quant à lui, fait naître ensemble l'*akṣára* et le feu sacrificiel de l'ordre cosmique et rituel (*ṛta*) [1] : associée au feu la syllabe, la Parole, sert donc au maintien de l'ordre cosmique. Tout cela fait nettement ressortir la puissance que des prêtres et poètes pouvaient reconnaître à la parole sacrificielle, poétique et créatrice, fondement de l'ordre universel (même si elle apparaît aussi comme issue de lui) ou aidant à le maintenir, et on comprend que l'élément syllabique, qui mesure cette Parole et auquel elle peut se ramener, puisse être considéré comme le germe phonétique ou métrique du cosmos.

Aussi bien, les Brāhmaṇa, puis les Upaniṣad, ne vont-ils laisser aucun doute sur la transcendance de cet *akṣara*. Celui-ci va, plus précisément, être identifié avec la syllabe *oṃ*, qui apparaîtra nettement dès les Upaniṣad védiques comme le symbole principal, comme l'expression phonique par excellence, du *brahman*, puis comme le *mantra* fondamental, le son primordial, auquel tous les *mantra* comme toute forme de parole peuvent se ramener, comme la source même de la Parole [2].

On peut se demander quelle est la raison qui a valu cette exaltation extraordinaire à la syllabe *oṃ*. Elle est utilisée, semble-t-il, depuis le Yajurveda (où l'on trouve d'ailleurs d'autres syllabes à usage rituel : *him*, *hum*, *svāhā*, *vaṣaṭ*, *veṭ*, mais qui ne connaîtront pas le même sort) où elle n'est pas encore divinisée [3]. Le *praṇava* — c'est ainsi que sera appelé *oṃ* — n'est originairement que l'interjection *o*, allongée par la *pluti* jusqu'à trois mores et terminée de la nasalité *m* (notée *ṃ*). Elle

(1) Cf. Tait. Br., II. 8. 8,5, cité *supra* p. 24 note 2 : « la Parole est la syllabe première née de l'Ordre, mère des Veda, nombril de l'immortalité ».

(2) Sur la conception tantrique de *OM* telle qu'elle apparaît dans le Trika, cf. ch. VII, pp. 338 sq.

(3) On peut noter au passage le jugement de Winternitz sur ce genre de spéculations : il y a, écrit-il à ce propos, « yet another kind of 'prayers', as we cannot help calling them, with which we meet already in the Yajurveda, and with which also, at later periods, much mischief was done » ... (*History of Indian Literature*, vol. 1, p. 185).

est utilisée dans le rituel védique par le *hotṛ* qui l'énonce à haute voix à la fin de l'*anuvākya*, mais elle en viendra bientôt à être considérée comme une énonciation de la plus haute importance, comme la syllabe par excellence [1]. Certains textes la décrivent comme n'étant qu'une sorte d'acquiescement, ainsi Ait. Br. (VII. 18), pour qui *oṃ* signifie dans le langage des dieux ce que les hommes expriment par *tathā* : « soit, oui ». De même, la Ch.Up. (I. 1,8) qui ajoute toutefois : « mais qui dit acquiescement dit succès. Il est capable de faire réussir tous les vœux de celui qui, sachant cela, connaît que la syllabe [*oṃ*] est l'*udgītha* » : à ce niveau, la déification de la syllabe *oṃ* est acquise.

Au début du Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa [2] (I.1), Prajāpati conquiert l'univers au moyen des trois Veda, puis, craignant que les dieux ne le lui ravissent en se servant de cette même triple science, il en extrait la sève, ou l'essence (*rasa*), au moyen du triple énoncé : *bhūḥ, bhuvaḥ, svaḥ* [3], créant ainsi la terre, l'espace intermédiaire et le ciel : « mais voici que d'une syllabe (*kasyai 'vā 'kṣarasya*) il ne put extraire l'essence : *oṃ*, de celle-là seulement. Cette [syllabe] devint cette Parole et cette [Parole] n'est nommément rien d'autre que *oṃ*, le souffle en est l'essence ». *Oṃ* est alors rapproché de la *gāyatrī*, puis (1,2) on nous dit qu'il est le feu, le vent et le soleil et que la Parole est la Terre, l'espace intermédiaire et le ciel : *oṃ* résume donc tout l'univers. Un peu plus loin (1,10) [4], la Vache céleste, immortelle, qui s'écoule en mille flots dans toutes les directions de l'univers (RV., I. 164), est cette syllabe véridique qui est *oṃ* : « sur elle les eaux ont leurs assises, sur les eaux, la terre, sur la terre, ces mondes. Comme des feuilles sont enfilées sur une tige, ainsi ces mondes sont enfilés sur cette syllabe ». Puis encore le Brāhmaṇa (1, 23) [5] place au commencement (*agre*) l'espace ou « éther » (*ākāśa*),

(1) J. A. B. van Buitenen (JAOS, vol. 79) pense que la place donnée à *oṃ* peut être due à la façon dont sont faites certaines récitations rituelles. Cf. aussi L. Silburn, *Instant et Cause*, p. 92 : « Il est probable que la syllabe *oṃ*, l'instigatrice, était également dès les Brāhmaṇa le murmure continu qu'elle deviendra par la suite dans les Upaniṣad. Elle apparaîtrait alors au même titre que le *brahmán* comme le support du sacrifice ».

(2) Cf. *The Jaiminīya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmaṇa*, text and translation by Hanns Oertel (JAOS, XVI, 1894, pp. 79 sq.).

(3) Ce sont les *vyāhṛti*, les trois « énoncés » par excellence qui sont prononcés à certains moments du rituel védique. Sur les correspondances entre le cosmos et les *vyāhṛti*, cf. aussi Tait. Up., I 5-6.

(4) Jai.Up.Br. p. 89.

(5) Id. pp. 100-101.

lequel est Parole (*sa ya ākāśo vāg eva sā*). Prajāpati presse cette Parole et de l'essence ainsi extraite naissent les mondes qui, pressés à leur tour, produisent les dieux Agni, Vāyu et le soleil qui, pressés, donnent les trois Veda, qui donnent le triple énoncé *bhūḥ*, *bhuvaḥ*, *svaḥ* et celui-ci enfin l'*akṣara* qui est *oṃ* [1].

La Chāndogya Upaniṣad contient un passage tout semblable : « Prajāpati couva les mondes. Des mondes sortit le triple Veda : il le couva. Il en sortit les syllabes (*akṣarāṇi*) : *bhūh*, *bhuvah*, *svah*. Il les couva: il en sortit le nom *oṃ* (*oṃkāra*). Comme s'agglomèrent toutes les feuilles enfilées sur une tige qui les traverse, de même toute parole se fond dans le son *oṃ*. Le son *oṃ* est tout cet univers » [2]. La même Upaniṣad, dans la section précédente (II.22), traitant des sept modes musicaux (*gāna*) et indiquant comment doivent être prononcés les phonèmes qui forment les mots (on sait en effet que l'exactitude absolue de la prononciation des *mantra* védiques est l'une des conditions nécessaires de leur efficacité), précise que toutes les voyelles (*svara*) ont pour nature intime (*ātman*) Indra, les spirantes (*ūṣman*) Prajāpati, les occlusives (*sparśa*) Mṛtyu ; les voyelles, ajoute l'Upaniṣad, doivent être prononcées avec sonorité (*ghoṣavat*) « avec l'intention de donner de la force à Indra » [3], etc. C'est là une chose intéressante si l'on songe aux spéculations ultérieures : les trois groupes de phonèmes sont mis chacun en correspondance avec une divinité et, de ces trois groupes, celui des occlusives n'est pas associé à un dieu puissant et créateur, mais avec la mort, il a un rang nettement subordonné. N'est-ce pas comme un embryon des spéculations tantriques sur les phonèmes [4] ?

(1) Le Jai.Up.Br., expliquant que l'*akṣara* puisse être l'essence en l'interprétant comme ce qui a coulé (*akṣarat*), mais aussi comme ce qui ne s'épuise pas (*na kṣīyate*), dit que le vrai nom de *oṃ* est *akṣaya* et qu'*akṣara* est une appellation destinée à sauvegarder le secret. Il précise en outre que l'*akṣara* ne doit être chanté ni « *o* », ni « *om* », mais *oṃ*, car ce n'est qu'ainsi que ce son se combine avec l'essence. Pourquoi cette insistance sur l'*anusvāra* ? A l'époque du Jai.Up.Br. les spéculations sur le *bindu* (qui sera précisément l'énergie rassemblée sur elle-même, et donc l'essence même du *mantra* comme de l'univers) n'avaient, autant que l'on sache, pas encore pris naissance.

(2) Ch. Up., II, 22 (trad. E. Senart).

(3) Cf. *supra*, p. 22, note 1, cit. RV., VIII. 14,11 : l'exécution d'un chant de louange accroît la puissance d'Indra.

(4) Présageant plus encore les développements tantriques est le passage de l'Ait. Ār., III. 2, 5, qui associe les trois groupes de phonèmes avec les trois parties du cosmos : les consonnes étant la « forme » (*rūpa*) de la terre, c'est-à-dire ce qui la consti-

Pour en revenir à *oṃ*, notons que l'Upaniṣad même s'ouvre par une louange de cet *akṣara* (I. 1,1-10), identifié en l'occurrence avec la portion la plus importante du *sāman* : l'*udgītha* qui, elle-même, est « de toutes les essences la plus essentielle, l'essence suprême, la plus excellente ». La Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad ne mentionne pas *oṃ*, mais contient un développement sur l'*akṣara* qui apparaît non plus comme une syllabe mais comme l'absolu, impérissable, inconditionné, fondement et base de tout [1]. D'autres Upaniṣad anciennes, par contre, exaltent *oṃ* par-dessus tout. Ainsi la Taittirīya Up., I. 8 (dont la première partie contient essentiellement un enseignement phonétique ou relatif aux paroles rituelles) : «*oṃ* est le *brahman* », etc. C'est de *oṃ* aussi que traite avant tout la Māṇḍūkya Up., qui débute ainsi : « Hari est *oṃ*. Cette syllabe, c'est le tout. Ce qui a été, ce quie st, ce qui sera, tout cela est le phonème *oṃ* » [2] ; ou encore la Praśna, V ; la Kauṣītaki, I. 8,11 ; la Katha, II. 15-17 : « le mot que tous les Veda mémorent, qu'on dit [valoir] toute ascèse, pour la quête duquel on pratique l'étude brahmanique, je vais te dire ce mot en bref : c'est *oṃ* ! Cette syllabe, en effet, est le *brahman*, cette syllabe est la chose suprême. Quand on a compris cette syllabe, tout ce que l'on désire, on l'a » [3]. De même encore la Maitry Upaniṣad qui est, il est vrai, plus récente : «*oṃ* est la splendeur du *brahman*» (IV. 4) ; «*oṃ* a trois modes et de ces trois modes tout [l'univers] est ourdi et tissé » (VI. 3), etc. Tous ces textes ne laissent pas de doute sur la valeur incomparable reconnue à *oṃ*, sur le fait qu'il symbolise adéquatement, donc qu'il est, l'absolu. On remarquera aussi, à propos de la citation de la Katha Upaniṣad,

tue ; les spirantes celle de l'espace intermédiaire, et les voyelles, du ciel : ici encore on note la progression : les consonnes associées à ce qui est le plus bas, et les voyelles au plus haut. Les phonèmes sont, de même, encore mis en correspondance avec le feu, le vent et le soleil : *Pṛthivyā rūpaṃ sparśā antarīkṣasyoṣmāno, divaḥ svarāḥ/ agne rūpaṃ sparśā, vayor uṣmānaḥ, ādityasya svarāḥ//*
Cette répartition, au demeurant, pourrait résulter simplement de la nature phonétique des différents phonèmes telle que la définissaient les Prātiśākhya, les constatations phonétiques s'associant ensuite au mythe : c'est en tout cas cela qui ressortira très nettement plus tard des spéculations sur ce sujet d'Abhinavagupta (cf. ch. V).

(1) BĀUp. III. 8,7-11 : « C'est en vérité, ô Gārgī, sous l'autorité de cet Impérissable que le soleil et la lune ont leur existence propre ; c'est en vérité, ô Gārgī, sous l'autorité de cet Impérissable que le ciel et la terre ont leur existence propre, etc. » (trad. E. Senart).

(2) Māṇḍ. Up., I,1 (trad. E. Lesimple).

(3) Kaṭh. Up., II. 15-17 (trad. L. Renou).

qu'il n'est pas nécessaire d'attendre le tantrisme pour trouver des textes qui affirment qu'un adepte peut atteindre à tout ce qu'il est possible de souhaiter par le seul usage d'un *mantra*, par la seule connaissance (c'est-à-dire, bien entendu, par une gnose, une intuition compréhensive) d'une syllabe dépourvue de sens évident mais considérée comme symbole de la divinité.

Les spéculations upaniṣadiques sur *oṃ* ont parfois encore un autre aspect : cette syllabe est envisagée comme décomposable et on y découvre alors soit trois éléments (*a* + *u* + *ṃ*), soit quatre (*a* + *u* + *m* + *oṃ*, ou *o* qui, avec l'allongement, compte trois mores et *ṃ* qui en compte une, ce qui fait quatre) [1]. (Cette façon de faire se poursuivra par la suite et on en arrivera dans les Tantra à décomposer l'énonciation (*uccāra*) de *oṃ*, non plus en trois ou quatre, mais en douze moments ayant chacun une valeur à la fois cosmique et humaine, liés à l'ascension de cette énergie vitale, humaine et cosmique qu'est la *kuṇḍalinī*, et qui conduisent du monde manifesté à l'absolu transcendant, de la parole empirique à l'au-delà de cette parole). Dès les Upaniṣad, en tout cas, les divers éléments distingués en *oṃ* sont de la même façon mis en correspondance avec l'homme, le sacrifice ou le monde.

Cette division de *oṃ* ne se rencontre pas dans la BĀ-Upaniṣad, non plus que dans la Chāndogya. Cette dernière, toutefois, après avoir proclamé l'identité d'*oṃ* et de l'*udgītha*, met les trois syllabes de ce mot en correspondance avec les trois veda, trois divinités, trois mondes et trois fonctions vitales (id. I. 3,6-7) [2]. C'est ce que font les autres Upaniṣad pour *oṃ*. Ainsi la Praśna Upaniṣad, V. 1,5 : « en vérité, ô Satyakāma, la syllabe *oṃ*, c'est *brahman* inférieur et supérieur... S'il médite seulement la première lettre, instruit par là-même, il revient rapidement sur terre ... mais s'il s'absorbe en pensée avec deux lettres il obtient le monde intermédiaire ... celui qui méditerait sur l'être suprême

(1) On trouve cette division d'*oṃ* selon les *mātra*, et son exaltation, dans un Brāhmaṇa de l'Atharvaveda le plus récent : le Gopatha, qui contient une Upaniṣad : la Praṇava Upaniṣad, consacrée à *oṃ* (Go.Br., I. 1,16-20). Dans cette Up. le *brahman* crée le dieu Brahmā auquel *oṃ* est révélé comme fait de deux lettres, ou quatre mores, grâce auxquelles tout l'univers lui apparaît, du fait des correspondances existant entre ces éléments de *oṃ* et les parties du cosmos, du sacrifice, etc. (cf. BLOOMFIELD, *The Atharva Veda*, p. 108).

(2) Sur les spéculations, les correspondances macro-microcosmiques auxquelles peut donner lieu l'*udgītha*, cf. par exemple Jai. Up. Br., I. 57 sq. (éd. Oertel, JAOS, XVI, p. 135 sq.).

au moyen des trois lettres ... etc. ». Dans la Maitry Upaniṣad (VI. 3-6), la triple division de *oṃ* est rapprochée de celle de l'*udgītha* et mise en correspondance avec les trois genres, le feu, l'air et le soleil, Brahmā, Rudra et Viṣṇu, les trois souffles, etc. Dans la Māṇḍ. Up., *a*, *u* et *ṃ* seront mis en rapport avec les trois états (*vaiśvānara*, *taijasa* et *prājña*) par lesquelles passe l'âme individuelle pour aller de sa condition ordinaire à la fusion dans son essence, le *brahman*. Il s'agit donc ici, non plus de fonctions vitales et de parties du cosmos, mais de niveaux de conscience. En outre, l'Upaniṣad commence par affirmer que le *brahman* a quatre quarts (ou *pada*). Il y aura de même quatre états de l'âme (les trois précédents et le « quatrième », *caturtha*, ou *turīya*) et on distinguera donc également quatre quarts dans *oṃ* en ajoutant à *a*, *u* et *ṃ*, *oṃ* lui-même, considéré à la fois comme fait de ses trois éléments constitutifs et comme le transcendant [1]. Mais pourquoi cette quadruple division de *oṃ*, qui n'est d'ailleurs pas une véritable division en quatre, puisqu'il n'y a en fait que trois éléments distincts, que le quatrième résume et dépasse ? — à cause précisément de la division en quatre du *brahman* qui, elle, trouvait sa caution dans une tradition plus ancienne encore. La Ch. Up. (III. 18,2) avait affirmé déjà que le *brahman* a quatre quarts, dont le premier est la Parole, et elle avait mis ces quatre quarts en correspondance avec le feu, l'air, le soleil et les régions intermédiaires. Elle admettait donc à la fois une tri- (I. 3, 6-7) et une quadripartition de l'Univers (et d'autres encore, d'ailleurs :

(1) « Cet *ātman* en relation avec la syllabe, c'est l'*oṃkāra* ; les éléments sont les quarts de *oṃ* en relation avec les éléments syllabiques, et les quarts sont les éléments, à savoir la lettre *A*, la lettre *U*, la lettre *Ṃ*.

« Le *vaiśvānara*, l'état de veille, est la lettre *A* ; c'est la première more : on l'appelle ainsi du fait qu'il est la primauté (*ādimatvāt*) et l'obtention (*āpter*). Il obtient en effet tous ses désirs et il devient premier, celui qui sait ainsi.

« Le deuxième instant, le *taijasa*, l'état de rêve, c'est la lettre *U*, ainsi nommé par suite de son élévation (*utkarṣāt*) et de son ambivalence (*ubhayatvāt*). Il élève en effet la continuité de sa connaissance, il devient égal ...

« Le troisième instant, le *prājña*, l'état de sommeil profond, c'est la lettre *m*. On l'appelle ainsi du fait qu'elle est construction et absorption.

« Et le quatrième état, sans élément constitutif, inapprochable, faisant cesser la diversité, possédant la bienheureuse non-dualité, c'est l'*oṃkāra*, le Soi. Il pénètre dans le Soi, celui qui sait ainsi » (Māṇḍ. Up. 8-12).

On pourrait peut-être interpréter de même le passage d'une Up. beaucoup plus tardive, la Brahmabindu : « qu'il médite en yoga au moyen de la syllabe, [puis] qu'il médite le suprême sans syllabe ; par la contemplation silencieuse on atteint à l'être et non pas au non-être » : *svareṇa saṃdhayed yogam asvaraṃ bhāvayet param*

en cinq et en seize notamment)[1]. De même la BĀUp. (V. 14), se livrant à des spéculations du même ordre sur la *gāyatrī* (*mantra* éminent que le Yajurveda et les Brāhmaṇa avaient déjà décrit comme splendeur — *tejas* : Tait. S., VI. 4,7 — puissance : Kauṣ. Br. VII. 10 — comme animant les autres mètres védiques et les portant aux dieux : Ś. Br. I.3. 4,6 — donc en des termes analogues à ceux appliqués ailleurs à *vāk* ou à *akṣara*), y distinguait aussi quatre *pada*, les trois premiers correspondant aux trois mondes, aux trois Veda, et aux trois « souffles », alors que le quatrième (*caturtha*, mais aussi *turīya*) est resplendissant, brille au-delà des mondes et est le point d'appui, le fondement de la *gāyatrī* elle-même et de l'univers [2].

La quadripartition du *brahman*, de la Parole ou de l'Univers est toutefois plus ancienne encore que l'Upaniṣad. Le Ṛgveda mentionne une fois (IV. 40, 6) l'existence d'un quatrième *brahman* qui aurait servi à Atri à découvrir le soleil caché, ce qui laisse supposer qu'il y en a trois autres [3]. Mais plus encore, la quadripartition cosmique avait son répondant dans l'hymne au Puruṣa du Ṛgveda (X. 90), selon lequel le Géant primordial s'est divisé en quatre : « Tous les êtres sont un quartier de lui ; l'Immortel au ciel, les trois [autres] quarts » ; encore que, dans ce cas, ce soient les trois quarts du Puruṣa qui demeurent transcendants et non pas la quatrième part ; hymne qui pose, en outre, ces corrélations, si essentielles dans toute la pensée indienne, entre

asvareṇa hi bhāvena bhāva nābhāva īśyate. On notera qu'ici encore on passerait (sans doute par l'intermédiaire de la résonance, l'*anusvāra*) de la parole au silence qui la transcende.

(1) Cette façon de faire : ajouter à une division déjà acquise d'un ensemble une division de plus, qui à la fois résume et transcende les divisions précédentes, se retrouve en d'autres contextes et semble correspondre à une tendance de la pensée indienne. On reverra cela au cours de ce travail avec les quatre étapes de la Parole et les énergies de Śiva (3 + 1), avec les *kalā* (15 + 1 ou 16 + 1), avec les quatre états de l'âme (4 + 1), avec les *tattva* même (36 + 1).

(2) *Pada* est à la fois « pied » et « quartier », « séjour » aussi (dans le cas des trois pas *-pada-* de Viṣṇu qui couvrent tout l'univers : RV., I. 154,1), trace des dieux, ou de la Vache et donc de la parole — d'où « mot ». Sur ce terme, cf. L. Renou, *Études sur le vocabulaire du Ṛgveda*, 1re série, pp. 21-22.

(3) Sans vouloir faire un rapprochement, qui serait imprudent, nous noterons que la PT (*śl.*9) mentionne un « troisième *brahman* » qui serait, selon Abhinavagupta (et Jayaratha, comm. du TĀ) l'univers en tant que reposant dans l'énergie inséparable de Śiva. On pourrait alors admettre un quatrième *brahman* qui serait pure transcendance (dans la mesure, bien entendu, où l'on peut parler de transcendance dans le cas d'un système tel que le Trika. Cf. ch. V, p. 192).

l'homme, le cosmos et le sacrifice. Enfin — et surtout, peut-être — il y avait la fameuse strophe 45 de l'hymne I. 164 : *cavtā́ri vā́k párimitā padā́ni*, etc. : « La Parole est mesurée en quatre quarts que connaissent les brahmanes doués d'intelligence. Trois demeurent cachés et immobiles ; les hommes parlent le quatrième [quart] de la Parole », qui sera abondamment commentée et diversement interprétée par la suite, et qui servira notamment à justifier la théorie des quatre étapes de la Parole. Ici encore d'ailleurs un quart seulement est manifeste. Il y avait aussi la strophe 10 de l'hymne VIII. 100, où la Parole parlante, la Vache céleste, laisse couler un quadruple flot [1] qui est lait et nourriture et dont on se demande où est allée la meilleure part, qui pourrait être justement le quart caché et transcendant de la Parole. Ces spéculations sur les rapports entre cosmos et Parole se poursuivent ailleurs et on voit, par exemple, la Maitr. Saṃ. (I. 11,5) ou la Kāth. Saṇ (14. 5) du Yajurveda répartir les quatre quarts de la Parole entre le ciel, la région intermédiaire, la terre et les animaux, hommes et dieux, ou le Jai. Up. Br. (I. 40) les répartir entre l'esprit, la vue, l'ouïe et la parole empirique, après avoir dit que tout ce qui est de ce côté-ci de *brahman* est Parole, le reste étant le *brahman* lui-même (ce qui fait bien dériver toute chose de la Parole, tout en réservant une part de transcendant qui est inexprimable).

On voit donc combien est établie dès la période védique cette quadripartition de la Parole et ses correspondances rituelles, humaines et cosmiques et combien sont fréquentes les spéculations sur la valeur symbolique de certaines paroles ou syllabes, sur leurs correspondances et sur la puissance créatrice de la Parole [2]. L'affirmation sans cesse répétée de cet ensemble de connexions — extrêmement variées d'ailleurs et ne formant nullement un système cohérent — est un des traits constants des Brāhmaṇa et des Upaniṣad — ces Upaniṣad dont le nom même semble désigner les corrélations qui forment le fond de leur enseignement.

(1) (On remarquera que toute vache, européenne ou indienne, contemporaine ou védique, a quatre pis, tout comme elle a quatre pattes, ou pieds (*pada*). Si la parole est une vache, elle aura naturellement quatre *pada* et son lait coulera forcément en un quadruple flot).

(2) Ces spéculations ne se limitent nullement à *oṃ* et à l'*udgītha*. Il y en a aussi, on l'a vu, à propos de la *gāyatrī* et des trois *vyāhṛti*. Avec d'autres syllabes encore du chant liturgique, par exemple les *stobba hau, hai, atha*, etc, dans la Ch. Up., I. 13, 3. Également dans Pañc. Br., XX. 143, avec *a, ka, ha* et id. 147 où Prajāpáti crée diverses parties de l'univers en émettant les sons *a*, puis *kṣa*, puis *ra* — ce qui donne *akṣara*, la syllabe originelle.

Ces correspondances ont pour nous un intérêt particulier parce qu'une des caractéristiques du tantrisme est précisément les continuelles homologations établies entre l'homme, les rites et le cosmos, le caractère à la fois cosmique et humain de l'énergie vitale. Or, ces homologations, on voit qu'elles ne lui sont pas propres, mais très anciennes, au contraire : « Tous les dieux résident dans l'homme, comme des vaches dans une étable. Celui qui connaît l'homme pense : ceci est le *brahman* » disait l'Atharvaveda (XI. 8,32) ; les forces qui animent le cosmos sont les mêmes que celles qui animent l'homme. Cette énergie cosmique et humaine sera symbolisée dans le tantrisme notamment par la *kuṇḍalinī*, qui apparaîtra à la fois comme énergie vitale, souffle et parole. Le terme, précisément, qui désigne dès les temps les plus anciens l'énergie vitale, désigne également le souffle respiratoire : *prāṇa*. Il sert aussi à désigner non seulement un souffle particulier mais aussi l'ensemble des cinq « souffles » différents, habituellement reconnus (et que l'on trouve mentionnés dès l'AV.) et qui ne sont évidemment pas des souffles respiratoires, mais organiques. En outre, le *prāṇa* est le souffle du Géant cosmique (RV., X. 90,13), il est donc un aspect de l'énergie qui anime le cosmos [1]. Que la pensée védique ait voulu expliquer le corps par le cosmos, ou le cosmos par le corps [2], la correspondance entre microcosme et macrocosme est en tout cas certaine. Certaine aussi est l'association du souffle et de la Parole. Le Ṛgveda avait déjà comparé la *vāc* au vent : « c'est moi encore qui souffle comme le vent » (RV., X. 125, 8). L'Atharvaveda, qui contient un hymne (XI. 4) qui est un hommage au souffle — « qui est le maître de toutes choses, tout a en lui ses assises » — y voit à la fois le vent qui « traverse les plantes en mugissant », le souffle humain et aussi la *virāj*, ce mètre védique dont nous avons vu qu'elle est une forme de la parole et une énergie créatrice [3]. Un passage du ŚB. (I. 3. 5,15), notant que le sacrificateur ne peut pas réciter les

(1) Une des plus anciennes études sur ce sujet est l'article de A. H. Ewing : *The Hindu conception of breath* (JAOS, XXII, 1901). Sur cette question, on se reportera à J. Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne*, notamment pp. 51 sq. et 141 sq. où sont rectifiées certaines conclusions d'Ewing.

(2) Dans le premier sens, Filliozat, *Revue Philosophique*, 1933 et *op. cit.* ; faisant appel aux deux explications à la fois : P. Mus, *Barabudur*, notamment pp. 440-447.

(3) On a vu plus haut (*supra*, p. 28) que selon le Jai.Up.Br. (I. 1) le souffle est l'essence (*rasa*) de *oṃ* (mais cela pouvait aussi ne viser que la présence de l'*anusvāra* dans *oṃ*).

formules sans respirer (l'association souffle-parole est évidemment — comme la concomitance du souffle et de la vie — un fait d'observation élémentaire, même si ce n'est pas cette observation qui est au point de départ des rapprochements et des développpements mythiques du védisme) [1], ajoute que la raison pour laquelle le sacrifiant respire est que la *gāyatrī* est elle-même souffle. Cela se retrouve dans les Upaniṣad. Dans la BĀUp., I. 3,19 sq., le « souffle » est l'essence des corps (*angānāṃ rasa*), « il est Bṛhaspati ; la voix est, en vérité, *bṛhatī*, il est le maître de la voix » (20) ; « il est Brahmaṇaspati ; la voix, en vérité, est *brahman*, il est le maître de la voix » (21) ; il est également le *sāman* et l'*udgītha* : « c'est bien par la voix et par le souffle qu'il exécutait l'*udgītha* » (24). La Ch. Up., dès l'abord (I. 1,5-6), affirme : « la *ṛc* est la parole même ; le *sāman* est le souffle ; l'*udgītha* est la syllabe *oṃ*. Ce couple que forment la parole et le souffle, c'est la *ṛc* et le *sāman*. C'est ce couple même qui est uni dans la syllabe *oṃ* » (trad. E. Senart) et c'est cette union de la parole et du souffle [2] qui fait que *oṃ* peut combler tous les désirs. Or, nous verrons que dans le tantrisme toute pratique tendant à mettre les *mantra* en efficacité consistera à associer à l'énergie sonore du *mantra* l'énergie humaine et cosmique du *prāṇa*, qui est énergie vitale et, dans une certaine mesure, souffle respiratoire [3] : ce sont bien là de très anciennes notions.

(1) Hauer (*Der Yoga*, p. 26) attribue l'origine du *prāṇayama* yogique à des exercices respiratoires qu'on aurait fait faire aux chantres védiques. Quelle que soit l'origine des méthodes de contrôle du souffle dans le yoga, certaines considérations anciennes sur le souffle et la parole peuvent en effet peut-être s'expliquer par l'importance du souffle dans le chant.

(2) *Mithuna* : c'est une union sexuelle. Plus tard, le *bindu* dans *OṂ* sera censé symboliser l'union de Śiva et Śakti et pourra contribuer par là à expliquer la puissance, la fécondité, des *mantra* (cf. ch. III, p. 98).

(3) Cf. ch. VII, pp. 325 sq.

Le souffle se voit aussi, dès la période védique, attribuer une importance rituelle que l'on retrouvera plus tard. La Kauṣ.Up. (II. 5) décrit l'*agnihotra* intérieur, qui consiste à offrir le souffle comme une oblation dans la parole (lorsqu'on parle) et la parole dans le souffle (lorsqu'on se tait, car « aussi longtemps qu'un homme respire, il ne peut pas parler : alors il offre la parole dans le souffle ») ; c'est-à-dire à envisager ces deux fonctions comme des oblations qui se poursuivent continuellement. Cela assimile, bien entendu, le corps à l'autel sacrificiel et fait de la vie même de l'adepte un sacrifice.

Cette tendance apparaît dès avant la Kauṣītaki : on la trouve, par exemple, dans la BĀUp., I. 5,23, la Chānd., V. 19-24, le Ś.Br., XI. 3,1, etc. Dans cette perspective, le sacrifice intérieur en viendra même à être considéré comme supérieur au sacrifice extérieur, parce qu'il est mental (*mānasa*) et que l'acte mental, étant inexprimé

Comme on pouvait s'y attendre, les Upaniṣad plus récentes, dans la mesure où elles abordent ce sujet, sont encore plus explicites. Ainsi la Praśna Up., qui est consacrée aux cinq « souffles » et qui expose leur rôle chez l'homme et dans le cosmos, consacre une section (la cinquième) à la méditation de *oṃ*. Sans doute ne rattache-t-elle pas explicitement cette méditation aux souffles, mais l'adjonction à quatre sections consacrées au souffle d'une consacrée à *oṃ* n'est peut-être pas entièrement fortuite. Beaucoup plus caractéristique sur ces questions est la Maitry Up. et c'est par elle que nous voudrions conclure cette brève revue de passages de textes anciens relatifs à la parole et au souffle. La Maitri, en effet, est considérée comme la plus récente des Upaniṣad anciennes et certaines de ses parties (celles-là même auxquelles nous allons nous reporter : les sixième et septième *prapāṭhaka*) sont certainement très postérieures aux autres Upaniṣad védiques, ayant été sans doute élaborées en un temps où le yoga était systématisé et incluait peut-être même déjà des éléments tantriques. C'est précisément parce que quelques passages de la Maitri semblent, on pourrait dire : annoncer certaines spéculations que l'on trouve dans les Tantra, que nous l'examinerons rapidement ici.

Le sixième *prapāṭhaka* contient des considérations sur *oṃ* (VI. 3-5), sur les *vyāhṛti* (VI. 6) et sur la *gāyatrī* (VI. 7) que nous avons déjà mentionnées et qui ne sont pas surprenantes. Par contre, les § 18 à 20 décrivent comme moyens de s'unir au *brahman* des procédés : contrôle du souffle (*prāṇayama*), rétraction des sens (*pratyāhāra*), méditation (*dhyāna*), *samādhi*, etc., qui sont yogiques et qui sont d'ailleurs décrits comme formant un yoga en six points (*ṣaḍaṅga ityucyate yogaḥ*). Plus encore, le § 21 nous dit que « le conduit qui va vers le haut s'appelle *suṣumnā* », qu'il est le véhicule du souffle qui traverse l'intérieur du palais, et que c'est par ce conduit que, joint au souffle, à la syllabe *oṃ* et au *manas*, s'échappe le « souffle » montant (qui, évidemment, n'est, lui, pas un souffle respiratoire, mais une forme de l'énergie vitale) ; au terme de ce procès, le souffle est immobilisé et l'union avec l'illimité est

(*avyakta*), relève d'un niveau supérieur à celui de l'acte extérieur, manifeste (*vyakta*). On trouve cela affirmé notamment dans une Up. plus tardive, consacrée à l'*agnihotra* intérieur : la Prāṇāgnihotra Up. (éditée et traduite par J. Varenne, avec la Mahānārāyaṇa Up., vol. 2, pp. 95 sq. ; cf. également *id.*, pp. 53 sq. sur le sacrifice mental). Ce le sera encore plus avec le tantrisme où l'intériorisation des rites, qui assure et exprime la correspondance de l'homme et du cosmos, est un trait essentiel ; cf. ch. II, pp. 46 sq.

atteinte : la description que les textes du Trika feront de l'*uccāra* des *mantra* [1] sera plus détaillée — elle ne sera pas différente. De même, le § 22 décrit un certain nombre de sons que l'on entend « à l'intérieur du cœur » lorsqu'on se bouche des oreilles [2] : la Chānd. et la BĀUp. avaient déjà mentionné ce bruit, mais l'énumération donnée ici rappelle beaucoup plus celle des diverses variétés de *nāda* énumérées dans les Tantra ou dans les Upaniṣad yogiques comme la Haṃsopaniṣad (§ 16) que celle des deux Upaniṣad védiques.

Le septième *prapāṭhaka*, enfin, se termine par un passage relatif à *oṃ* et au souffle (le § 11) qui est curieux en ce qu'il rappelle à la fois certaines spéculations, que nous venons de voir, des Upaniṣad védiques et certaines descriptions tantriques sur l'origine de la Parole. Selon ce passage, la nature profonde ou essentielle de l'éther (*nabhas*) qui se trouve dans l'espace intérieur du cœur (*kha*) [3] est la splendeur ou l'énergie ignée suprême (*paraṃ tejas*), laquelle se manifeste de trois façons : dans le feu, le soleil et le souffle (on voit donc bien qu'il s'agit d'une énergie à la fois lumineuse et vitale, humaine et cosmique). Cet éther a également pour nature essentielle l'*akṣara oṃ*, qui est ce qui permet à cette énergie lumineuse de s'élever hors du cœur, d'apparaître et de respirer (la syllabe *oṃ* est donc ce qui manifeste extérieurement l'énergie vitale et c'est dans cette syllabe, apparemment, que se conjoignent énergie vitale et souffle). Cette énergie ignée se trouve dans le corps associée au « souffle » ascendant et elle est comparable à l'éclair. Reprenant alors une image, ou un mythe, à la BĀUp. (IV. 2), la Maitri dit qu'Indra se trouve dans l'œil droit, son épouse (qui, pour la BĀUp. est *virāj*) dans le gauche, et les deux s'unissent dans un canal qui se trouve dans le cœur [4] et qui s'en élève, et qui est à la fois unique et double. A ce moment, la pensée (*manas*) est censée attiser le feu cor-

(1) Cf. par exemple ch. VII, p. 354, sur l'*uccāra* du *bījamantra SAUḤ*.

(2) Cf. ch. III, pp. 86 et 106, note 1.

(3) *Kha* désigne un trou, une cavité, une caverne, le trou central d'une roue, également ce qui est vide, d'où l'espace, le ciel. C'est aussi le vide au centre du cœur (*hṛd*) qui est lui-même un lieu secret, une caverne, mais aussi la résidence du suprême *brahman*, un lieu paisible et lumineux à la fois. D'où le rapprochement entre *kha* et *hṛdaya* (ce rapprochement est constant dans le Trika).

(4) Sur la fonction à la fois physiologique et psychique du cœur dans les Up. ainsi que dans des textes extrême-orientaux, on pourra consulter l'article de Maryla Falk et Jean Przyluski : *Aspects d'une psycho-physiologie dans l'Inde et en Extrême-Orient* (Bull. of the School of Oriental Studies, vol. IX, part 3, pp. 723-8).

porel (qui serait en somme l'énergie organique, la contrepartie humaine de l'énergie cosmique) et mettre en mouvement le vent (*marut*) qui, se mouvant dans la poitrine, engendre un son (*svara*) grave, ou lent (*mandra*). Ce feu, mis en mouvement dans le cœur par sa conjonction avec un feu qui est né d'un barattement (*khajāgni*) [1], apparaît alors comme extrêmement subtil : comme un seul atome minuscule. Puis il atteint la région de la gorge où il a alors deux atomes, puis celle du bout de la langue, où il en a trois, et où il sort hors du corps, en étant comme la mère (*mātṛkā*) [des phonèmes]. Celui qui voit tout cela, conclut l'Upaniṣad, ne craint plus rien car il voit et obtient tout [2].

Si nous avons analysé tout ce passage, c'est qu'il ressemble étrangement à la description que font certains textes tantriques de la naissance des phonèmes et de celle des niveaux de la Parole, à partir de la montée de la *kuṇḍalinī* laquelle est, dans les Tantra, une énergie ignée, associée aux souffles et à des *mantra*. Ainsi, si on se reporte à un passage du Tantrasadbhāva que cite Kṣemarāja dans la Śiva Sūtra Vimarśinī (II, 3), passage que nous citons et analysons plus bas [3], on y verra que la *kuṇḍalinī* (qui est souvent comparée à l'éclair) éveillée par un barattement, correspondant à l'union de Śiva et Śakti, se dresse en produisant des étincelles, et que lorsqu'elle atteint le cœur elle possède un atome, deux lorsqu'elle est au niveau de la gorge et trois lorsqu'elle atteint le bout de la langue car, dit le Tantra, c'est là le lieu où sont produits les phonèmes, c'est-à-dire le langage empirique. C'est ainsi, ajoute Kṣemarāja, que se manifeste l'énergie-mère des phonèmes (*mātṛkā*). La similitude est frappante. La Maitry Upaniṣad inclurait-elle, dans ses portions les plus récentes, des éléments tantriques ? — on peut le penser. Mais quand a commencé ce qu'on est convenu d'appeler le

(1) La nature de ce barattement n'est pas précisée par l'Upaniṣad. Le terme utilisé évoque la production du feu rituel par barattement. On pourrait peut-être aussi penser que ce barattement ou frottement est celui d'Indra et de son épouse dont l'Up. vient de dire qu'ils s'unissent dans le cœur — mais c'est peut-être là une interprétation trop nettement tantrique.

(2) On se reportera, pour la Maitry Upaniṣad, à l'édition et traduction de A. M. Esnoul (Paris, Adrien Maisonneuve, 1952) ; texte, p. 31, de *etad vāva* à la fin.

On pourra également consulter, tant en ce qui concerne ce passage de la Maitry que le rôle créateur et libérateur de *vāc*, et sur les corrélations micro-macrocosmiques, l'ouvrage de Maryla Falk, *Nāmarūpa and Dharmarūpa* (Calcutta, 1943), ainsi que son *Mito Psicologico*.

(3) Ch. III, pp. 110 sq.

tantrisme? et, au demeurant, en quoi consiste-t-il? C'est ce que nous allons examiner brièvement maintenant. Nous n'avons voulu ici que noter, dans une Upaniṣad considérée comme rattachable aux Upaniṣad anciennes, la présence d'éléments témoins de temps nouveaux. Les spéculations upaniṣadiques sur *oṃ* et sur les souffles, et pas seulement le passage que l'on vient de voir, peuvent donner à penser qu'il n'y a pas eu rupture, pour ce qui touche à la parole, entre les données les plus anciennes et les développements tantriques.

Chapitre II

LE TANTRISME — LE ŚIVAÏSME DU CACHEMIRE

Il est difficile de donner une définition à la fois simple et tout à fait satisfaisante du tantrisme [1], et il est peu aisé d'en cerner exactement les limites. Cela tient à ce qu'il est présent quasiment partout en Inde à partir d'une certaine époque [2], à ce qu'il est généralement associé au śaktisme et toujours à du yoga, à ce que certains de ses traits caractéristiques (notamment en ce qui concerne la parole) peuvent n'apparaître que comme des prolongements des spéculations védiques, enfin à ce qu'à côté de textes qu'on peut dire proprement tantriques, il existe un tantrisme philosophique, ou des philosophies tantrisées, dont un exemple notable est précisément fourni par l'école qui nous intéresse ici : le śivaïsme du Cachemire. Il faut ajouter en outre que la littérature tantrique, si on envisage toutes ses tendances, tous ses aspects, est énorme et qu'elle est encore assez mal connue [3]. D'innombrables tantra, saṃhitā, āgama, sūtra, etc., restent encore sinon à découvrir, du moins à étudier. On ne peut donc guère actuellement le juger que sur

(1) On peut, sur ce point, se reporter notamment à l'*Inde Classique*, vol. 1 et 2, § 844 sq, 1217 sq., et, pour le tantrisme bouddhique, 2355 sq. Aux études de Mircea Eliade dans ses 2 volumes : *Techniques du Yoga* (Gallimard, 1948) et *Le Yoga* (Payot, 1954). A l'article de V. von Glasenapp : *Tantrismus und Saktismus* (Ostasiatische Zeitschrift, neue Folge, b. XII., 1936, pp. 120-133).

(2) « Le tantrisme devient après le v[e] siècle après J.-C. une « mode » religieuse pan-indienne. On le rencontre partout et sous d'innombrables formes ». (Eliade, *Techniques du Yoga*, p. 176). Et, mieux encore, ceci : « Le Tantrisme abolit en partie les pratiques antérieures, en partie les absorbe en les altérant. Dès lors la religion puranique — et, par voie de conséquence, le védisme sous-jacent — se trouve plus ou moins submergée. Tous les témoignages littéraires postérieurs, qui apparaissent exempts de tantrisme (ou d'agamisme), risquent de refléter simplement la volonté, quasiment archéologique, de régénérer l'hindouisme ancien » (L. Renou, *Le destin du Veda dans l'Inde*, E.V.P., VI, p. 10).

(3) Le premier, et encore le principal, pionnier de cette littérature est, on le sait, sir John Woodroffe (Arthur Avalon) tant par les textes qu'il a publiés (dans la série des « Tantric texts », Londres et Calcutta) : Śāradātilaka, Prapañcasāra Tantra, Mahānirvāṇa Tantra, etc., que par ses études, en particulier *Shakti and Shakta*, et *The Garland of Letters* (cf. bibliographie).

un relativement petit nombre de textes, rares points connus d'un immense continent ignoré dont l'exploration systématique reste à faire.

Rappelons, tout d'abord, qu'on ne peut pas se contenter de dire que le tantrisme est ce qu'on trouve dans des textes appelés Tantra, puisque ce terme (qui signifie originellement « trame », d'où : « doctrine ») est parfois appliqué à des ouvrages qui n'ont rien à voir avec le tantrisme et qu'inversement tous les textes tantriques ne sont pas appelés Tantra : il y a les āgama [1] śivaïtes, les saṃhitā du tantrisme vaiṣṇava, certains sūtra du Bouddhisme tardif, des upaniṣad, des traités philosophiques...

En second lieu, il faut se garder d'assimiler simplement tantrisme et śaktisme [2]. Cela est évident si on entend par śaktisme la doctrine des Śākta et ceux-ci comme formant une secte distincte des sectes ou écoles śivaïtes en ce sens qu'elle placerait la Déesse (*śakti*) au-dessus du dieu dont elle est l'épouse ; ce pur śaktisme, si on peut ainsi l'appeler, est relativement rare. (On y pourrait cependant rattacher une des plus importantes tendances tantriques : l'école Kaula, dont on retrouve certaines doctrines chez Abhinavagupta) [3]. Par contre la tendance śaktique qui consiste à envisager le divin comme principe bipolaire, masculin et féminin, dont l'aspect actif, dynamique, créateur et destructeur est celui, féminin, de l'énergie (*śakti*), est on ne peut plus répandue : c'est le point de vue non seulement des sectes śivaïtes, mais du tantrisme vaiṣṇava, de certains textes bouddhiques tardifs, on le trouve même dans le Vedānta. Si c'est là ce qu'on entend par śaktisme, il faut bien reconnaître que la plupart des textes tantriques sont śākta. Mais ils ne le sont pas absolument tous (du moins si on tient compte du tantrisme bouddhique où l'on trouve des textes, notamment parmi ceux qui ont été traduits en chinois, qui contiennent de nombreux éléments qu'on est convenu ordinairement de considérer comme tantriques : *mantra*,

(1) Ce terme est appliqué plutôt aux textes du Śivaïsme du Sud, du Śaiva Siddhānta ; cependant, pour le Trika, les tantra formant l'ensemble des textes révélés de l'école sont appelés *āgamaśāstra* : l'enseignement traditionnel, ou les traités contenant la tradition. Les listes qu'on en donne, au demeurant, recoupent souvent aussi bien les listes d'āgama reconnus par le Śaiva Siddhānta que celles fournies par les tantra d'autres écoles, notamment de l'école Kaula (cf. par ex. la liste de 28 tantra dualistes donnée par Jayaratha dans TĀ., I, 17-18, comm. et celle établie par Schomerus, *Der Śaiva siddhānta* p. 14 — sur la base des textes du śivaïsme du Sud).

(2) C'est ce que faisait encore Winternitz — cf. par ex. son article : *Die Tantra und die Religion der Śāktas* (Ostasiatische Zeitschrift, IV. 1915-16, pp. 153-163).

(3) Cf. *infra*. pp. 58-59.

dharaṇi, rituel — mais pas de śaktisme [1]). De plus, le śaktisme, en tant qu'il consiste à attribuer à tel ou tel des dieux une épouse qui est son énergie, avec laquelle il s'unit pour créer l'univers et à accorder à cette déesse un rôle de plus en plus grand jusqu'au point où elle en viendra à représenter l'aspect le plus important de la divinité (car c'en est l'aspect actif, celui donc qui peut agir sur le monde et sur l'homme, celui dont on peut capter et utiliser l'énergie), ce śaktisme est quelque chose de très ancien. Ce n'est en effet qu'une forme de la « religion de la Mère », de la grande Déesse, que l'on trouve en bien d'autres lieux que l'Inde et notamment dans le proche-orient ancien et qui, étrangère aux envahisseurs aryens, inconnue du Véda, avait sans doute conservé ses adeptes dans la population autochtone dont les croyances ont peu à peu pénétré et influencé la religion aryenne, contribuant ainsi à assurer cette transformation qui, de la religion védique, fera sortir le brahmanisme ou ce qu'on est convenu d'appeler l'hindouisme, où le culte des divinités féminines et l'exaltation de l'Énergie tiennent une place importante. Or, cela sera fait dès avant l'ère chrétienne, semble-t-il — comme le montre par exemple un texte tel que la Śvetāśvatara Up. — donc à une période bien antérieure à celle où le tantrisme en est venu à former cet ensemble de croyances, de rites et de pratiques qui, lorsqu'il se retrouve dans un système ou dans une école permettent de dire : ce système, cette école, est tantrique.

Ce n'est pas, d'ailleurs, que l'on puisse, dans l'état actuel des connaissances, dater avec certitude les débuts du tantrisme. Farquhar, qui les fait remonter aux VII-VIII^e^ siècle [2], nous semble aujourd'hui s'être sans doute montré trop prudent [3]. Les éléments tantriques sont en effet abondants dans les plus anciennes saṃhitā du Pāñcarātra, la Jayākhya, par exemple, ou l'Ahirbudhnya, textes qui remontent peut-être au V^e^ siècle de notre ère, ou dans certains textes bouddhiques traduits en chinois au V^e^ siècle également [4]. En outre, certaines au moins

(1) Cf. sur ce point, l'article cité de H. v. GLASENAPP, dans Ost. Z. 1936.

(2) *Outline of the Religious Literature of India*, p. 193 sq. et 199 sq.

(3) Mais il n'était certainement pas trop prudent eu égard aux éléments dont on disposait à l'époque où il écrivait : il y a plus de 40 ans.

(4) Sur ce dernier point cf. par exemple G. TUCCI, *Animadversiones Indicae*, J.R.A.S.B. new series vol. XXVI. 1930, notamment p. 128. Schrader plaçait la rédaction de l'AB.saṃhitā entre le V^e^ et le VIII^e^ siècle, B. Bhattacharya croit pouvoir placer celle de la Jayākhya autour de 450 de notre ère (G.O.S., vol. LIV, introd. p. 34). Sur les éléments tantriques de la Jayākhya Saṃhitā, cf. HAZRA, *Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*, p. 218 sq.

des pratiques ou des notions tantriques peuvent avoir elles-mêmes existé quelque temps avant cette date [1]. Elles ont assurément mis un certain temps à s'élaborer et à se répandre tout en se combinant avec le śaktisme.

Le tantrisme, donc, n'est pas un système, encore moins une école. C'est l'aspect extrêmement varié, mais où l'on discerne tout de même des constantes, qu'ont prises les croyances, et plus encore la pratique, religieuses indiennes à partir d'un certain moment où le rituel védique solennel est tombé en désuétude et où les croyances héritées du védisme se sont trouvées mêlées à d'autres éléments, d'origine probablement autochtone indienne, qui leur ont donné une coloration nouvelle, celle que le brahmanisme (pour ne parler que de lui) a gardée jusqu'à nos jours [2].

Cela étant, par quel ensemble de traits peut-on tenter de caractériser le tantrisme [3]?

— On peut dire tout d'abord qu'est tantrique tout texte se présentant comme révélé sans se rattacher pour autant au Véda [4], ou tout au moins comme proposant d'autres rites, d'autres moyens de salut, que le Véda. En effet, si tous les textes tantriques ne rejettent pas explicitement le Véda (il y a sur ce point une grande variété d'attitudes), du moins expriment-ils ordinairement la conviction que le tantrisme apporte aux hommes une voie vers la délivrance mieux adaptée que celle de l'orthodoxie védique aux besoins de l'âge *kali*. Enfin et surtout, à la différence du Véda, la révélation tantrique n'est pas réservée aux castes de deux fois nés, mais est, en principe, ouverte à tous sans distinction de caste, ni de sexe. Le tantrisme représente à cet égard quelque

(1) On peut retenir, croyons-nous, ce jugement de Hazra (id. p. 224) : « The tantric elements in the Pāñcarātra saṃhitā & the Śaiva āgamas, and the evidence of the Gangdhar stone inscription (424-5 A.D.) prove that the tantric cult attained popularity at a very early period. It is not however known when the Tantras began to be written. The discovery of a MS. of the Kubjikamata Tantra written in gupta characters proves that the Tantric works began to be composed not later than the 7th century A.D. ».

(2) Sur le passage du védisme à la religion puranique et au tantrisme, cf. Hazra *op.cit.*, p. 193, dans le même sens : L. Renou, *Le destin du Veda dans l'Inde* (E.V.P., VI, p. 9).

(3) Les observations ici présentées se limitent au tantrisme hindou puisque c'est à celui-là que se rattache le Trika.

(4) Cf. la formule de Kulluka Bhatta (xv^{e} s.) dans son comm. sur le Mānavadharmaśāstra (II.1) : *śrutiś ca dvividhā vaidikī tāntrikī ca.*

chose de nouveau par rapport à la religion du Véda et des Upaniṣad [1], il apparaît comme un témoin de l'extension de la religion brahmanique à des couches ou groupes sociaux nouveaux qui n'ont pas adopté cette religion sans y introduire un certain nombre de leurs croyances. Mais d'autre part, même s'il rejette l'autorité du Véda, le tantrisme n'en conserve pas moins beaucoup d'éléments brahmaniques traditionnels (puisqu'au fond c'est lui surtout qui continue cette tradition dans ce qu'elle a de plus vivant). Nous avons déjà signalé certains points communs au chapitre précédent, on va en voir d'autres encore — à telle enseigne qu'on pourrait à certains égards considérer le tantrisme comme une sorte de prolongement, excessif et baroque sans doute, d'éléments védiques et upaniṣadiques, plutôt que comme leur négation [2] — cela étant vrai notamment des spéculations sur la parole, mais pas de celles-là seulement.

— Le tantrisme apparaît aussi comme animé d'un esprit proche de celui des Veda dans la mesure où il réagit contre l'esprit de renoncement au monde qui apparut en Inde avec les Upaniṣad et le bouddhisme ancien. En fait, le tantrisme continue également les Upaniṣad en ce sens qu'il est, fondamentalement, une gnose reposant sur des corrélations micro-macrocosmiques ; qu'il conçoit la délivrance (*mokṣa*) comme l'effet de la connaissance intuitive, de la fusion unitive avec un premier principe spirituel ou vital. Mais à cette recherche de la délivrance, le tantrisme, à la différence des Upaniṣad, ne pose pas comme condition le renoncement au monde, il tâche, au contraire, de concilier délivrance (*mokṣa*) et jouissance (*bhoga*) [3]. L'adepte tantrique ne recherche pas

(1) Sur les rapports du Tantrisme et du Véda, cf. l'étude de L. RENOU, *Le Destin du Véda dans l'Inde* (E.V.P., VI., pp. 8-12), où l'on trouvera, en outre, une importante bibliographie.

(2) Cela étant dit sans perdre de vue la nécessaire prudence que recommande précisément M. RENOU dans l'étude citée ci-dessus (pp. 10-11). Cette prudence n'est toutefois pas le fait de tous et on a parfois soutenu, en Inde, qu'il existait un accord complet entre Védisme et Tantrisme ; en ce sens, par exemple, la note de B. L. Mukherji dans J. WOODROFFE, *Shakti and Shakta*, ch. IV, p. 162 sq. Mais il faut sans doute ajouter aussi qu'une opinion comme celle de B. L. Mukherji a une valeur en tant qu'elle exprime le sentiment de ceux qui pratiquent cette forme religieuse, ou qui vivent cette métaphysique, et cela même si le rapprochement n'est pas entièrement soutenable sur le plan de l'érudition.

(3) Cf. par ex. Jayākhya Saṃhitā, VI, 4 (p. 41) *mantraṃ pravakṣyāmi bhuktimuktipradam* ; etc.

seulement la connaissance salvatrice, mais l'autonomie [1], la puissance. Il demeure dans le monde [2] et le domine. Il est identifié au transcendant, mais en tant que celui-ci est un premier principe créateur et destructeur recélant en lui le paradigme de toute la manifestation. Identifié à ce principe, à cette énergie première, le délivré vivant du tantrisme est maître non seulement de lui-même, mais de l'univers, c'est un homme-dieu. Sans doute a-t-il fallu que cette volonté de domination de l'univers, cette recherche de la puissance en même temps que de la libération, ait été bien forte pour avoir triomphé non seulement dans l'hindouisme, mais même dans le bouddhisme (avec le bouddhisme tantrique) qui y était en son principe si complètement hostile. L'attitude renonçante du bouddhisme ancien et des Upaniṣad n'a donc correspondu qu'à une période limitée de la pensée indienne, qui semble être, au fond, essentiellement attachée à la domination magique de l'univers. A tout le moins a-t-on là deux tendances opposées et également fondamentales, deux mouvements complémentaires de l'âme indienne.

— Cette domination de l'univers est rendue possible non pas seulement par l'identification du yogin tantrique avec la divinité, mais aussi et surtout grâce aux corrélations — qui sont de véritables identifications — que le tantrisme, poursuivant et développant en cela la pensée védique et upaniṣadique, établit entre l'homme, l'univers, les dieux et les rites. Ces homologations sont élaborées en un système total [3] qui englobe tout, où tout se tient, où les niveaux se répondent d'un domaine à l'autre [4], où l'énergie est à la fois humaine et cosmique, et donc

(1) Le tantrisme écrivait P. Masson-Oursel est « un effort, non de connaissance, mais d'autonomie ». En fait les deux sont liés, l'effort de l'adepte aboutissant à l'autonomie par fusion avec un premier principe, ou une énergie première, qui est essentiellement libre, autonome, mais qui est conscience, connaissance, et cela même si, sur le plan pratique, l'effort de l'adepte et son résultat peuvent nous paraître peu « pensés » : c'est que cela se passe dans un système « total » où physique et spirituel sont associés dans le concept de l'énergie qui est indivisément vie, force et conscience.

(2) Cf. par exemple PTV. p. 18 qui précise que la libération qu'apporte un texte comme la PT est une condition où l'homme demeure dans le monde tout en étant transformé par sa fusion avec l'Énergie.

(3) Le système varie bien entendu selon les écoles et les sectes : Pāñcarātra, Śaivasiddhānta, Trika, etc. mais il conserve non seulement la même atmosphère, mais aussi de nombreux éléments communs.

(4) « Eine universale Weltanschauung sakraler Magie », écrit H. von Glasenapp, qui précise : « Die Vorstellung, dass die ganze Welt mit der Fülle ihrer Erscheinungen ein Ganzes bildet bei dem auch das Kleinste auf das Grösste eine Wirkung ausüben

où manifestation des mondes et esclavage de l'homme, résorption cosmique et délivrance sont des processus rigoureusement homologables : quand on parcourt l'une, on parcourt l'autre, puisqu'il s'agit toujours d'un mouvement de la même énergie.

— De fait, l'élément essentiel de la conception tantrique de la divinité et du monde est la *śakti*, l'énergie divine et humaine à la fois, qui est force vitale autant que spirituelle. Le principe suprême, masculin, n'agit pas lui-même, mais par l'intermédiaire de son « énergie », qui est la force qui manifeste, anime, soutient et résorbe les univers. Cette énergie, autant qu'un dynamisme impersonnel, est la puissance propre à la Déesse : on vit en effet, avec le tantrisme, dans une atmosphère essentiellement mythique, sans quoi d'ailleurs le système ne serait pas aussi total, l'homme ne serait pas aussi complètement intégré à cette totalité indivisible. De l'énergie suprême, en outre, émanent d'innombrables énergies secondaires, hiérarchisées, qui sont autant des aspects de l'énergie première que des divinités secondaires et qui vont de la divinité, simple aspect du dieu Transcendant, ou son épouse, jusqu'aux formes les plus basses où elles ne sont plus guère que des sortes d'esprits, de fées, ou de sorcières. Toutes ces énergies ont leur rôle dans le déroulement des cycles cosmiques comme dans l'économie de la délivrance, ou de l'enchaînement des hommes. Le yogin apprend à se les propitier et à les dominer et elles sont les moyens de (ou les obstacles à) son progrès spirituel et sa domination de l'univers [1]. Chacune de ces énergies, émanation de l'Énergie première, est comme elle associée à un partenaire masculin : toute création, tout produit, même dans l'ordre immatériel, étant envisagé comme le résultat d'une union entre deux principes, masculin et féminin, complémentaires : dans le tantrisme on rencontre, ou on pressent, continuellement à tous les niveaux la présence, ou la sous-jacence, de valeurs ou d'un symbolisme sexuels, et on sait, de reste, que cette conception se retrouve, dans certaines écoles tantriques, sur le plan de la pratique rituelle où l'union du yogin et de sa compagne reproduit au niveau humain celle du dieu et de son énergie et lui est donc homologable [2].

kann, weil geheimnisvolle Fäden auch das Geringste mit dem ewigen Weltgrunde verknüpfen, ist die eigentliche Grundlage aller tantrischen Philosophie ». (Ost. Z., *loc. cit*).

(1) C'est ce qu'on trouve exprimé, par exemple, dans la PT. *śl* 9-18/ (pp. 231 sq.) ou dans les ŚS. (III, 19, p. 100) à propos, dans les deux cas, des phonèmes envisagés comme des énergies.

(2) L'érotisme magique apparaît, en fait, déjà dans certains rites védiques, et

— Ces homologations micro-macrocosmiques ne reposent pas seulement sur les corrélations posées dès le védisme, mais aussi et surtout sur une « physiologie mystique » dont les éléments remontent d'ailleurs aussi, nous l'avons vu, aux Upaniṣad et selon laquelle la force vitale homologuée à l'énergie cosmique circule dans le corps sous la forme de souffles (*prāṇa*), dans des canaux (*nāḍī*) et se concentre dans des « cercles » (*cakra*). L'énergie vitale et spirituelle, à la fois humaine et cosmique, étant symbolisée avant tout par la *kuṇḍalinī* dont l'ascension correspond à la délivrance de l'homme et à la résorption cosmique [1]. Dans ce domaine le tantrisme a hérité du Védisme, mais aussi du yoga [2] — technique autochtone sans doute et de la plus haute antiquité — envisagé comme un instrument de domination du corps et par là même du cosmos. Peut-être faut-il aussi admettre l'influence d'éléments étrangers à l'Inde [3].

— C'est dans la même perspective de corrélations que se situe le rituel tantrique, élément des plus importants puisque les tantra, āgama, etc. sont essentiellement des textes rituels. Le culte (*pūjā*) tantrique est, on le sait, tout à fait différent du sacrifice védique — c'est un hommage, une adoration, fort complexe, rendue à une image de la divinité. Mais pour l'adepte qui recherche la délivrance, ce culte prend une dimension supplémentaire en ce sens qu'il doit être « intériorisé » : le yogin recrée en lui-même l'image et la médite, s'assimile à elle et assimile en même temps ses fonctions physiques — en particulier la respiration — et mentales aux offrandes rituelles et, finalement, au terme des rites accomplis et d'un effort spirituel intense, il s'identifie à l'énergie divine représentée par l'image [4] (cependant que son corps est

on a vu aussi (ch. I, p. 24) que la création cosmique est parfois envisagée dans les Brāhmaṇa et les Āraṇyaka comme le produit d'une union sexuelle.

(1) Cf. ch. III, pp. 107 sq.

(2) Sur les origines du yoga et ses rapports avec le tantrisme, cf. notamment les deux ouvrages cités de M. Eliade ainsi que J. W. Hauer : *Der Yoga*.

(3) On a souvent fait remarquer à ce sujet que le tantrisme avait eu deux centres importants situés aux confins septentrionaux de l'Inde (le Cachemire et le Bengale-Assam) donc en des régions proches du Tibet ou de la Chine. De plus, divers textes, et notamment ceux de l'école Kaula, disent de certaines doctrines tantriques qu'elles viennent de Mahācina — c'est-à-dire du Tibet, ou les décrivent comme *cināčāra* (cf. G. Tucci, *Tracce di culto lunare in India* (Riv. Stud. Or., 1929, vol. XII).

(4) Le support de cet effort mental est fréquemment non pas une image, mais une représentation géométrique, un diagramme : *maṇḍala* ou *yantra*. — S'y ajoutent des postures et des gestes rituels, les *mudrā*. Sur les *maṇḍala* cf. G. Tucci : *Teoria e*

identifié à la fois au cosmos et au sacrifice). On réalise ainsi une cosmisation et une divinisation de l'homme, l'adepte étant à la fois lui-même, le monde et la divinité. On trouvera dans les *śl.* 19 sq. de la PT et dans le commentaire qu'en donne Abhinavagupta (dans la PTlv. surtout) un exemple très caractéristique de ce culte tantrique à triple valeur, rituelle, cosmique et humaine. Là encore on trouve des éléments hérités du védisme où le sacrifice avait déjà une triple valeur et où le sacrifice mental (*mānasayāga*) [1] et l'offrande du souffle (*prāṇāgnihotra*) [2] étaient déjà décrits (et où même, semble-t-il, l'usage d'images devait aussi se rencontrer parfois), et des éléments venus d'ailleurs, autochtones sans doute.

— Enfin, au premier plan de ce qui caractérise le tantrisme, se trouve tout ce qui a trait à la parole et à ses pouvoirs. En effet, si celle-ci avait dès le Véda un caractère divin et un rôle fondamental, elle l'a encore plus dans le tantrisme dont toutes les spéculations sur la parole reposent sur l'assimilation de celle-ci avec l'énergie divine, laquelle est parole en sa nature profonde et agit au moyen de la parole, ce qui confère à tout ce qui touche au son articulé et au langage un rôle et une puissance exceptionnels [3]. Comme l'énergie est partout présente et que tout lui est dû, ainsi en sera-t-il de la parole ; et comme le tantrisme, soucieux avant tout d'efficacité et de puissance, cherche à capter et à

Pratica del Mandala (Rome, 1949) et H. Zimmer : *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* (Berlin, 1926) notamment pp. 54 sq ; ou encore P. A. Pott : *Yoga en Yantra* (Leyden, 1946).

(1) Sur ce point, cf. le vol. 2 de l'édition de la Mahānārāyaṇa Up. par J. Varenne, pp. 53 sq — et ci-dessus ch. I, p. 36 note 2.

(2) Ch.Up., V, 24, 1-2 et Prāṇāgnihotra Up. (celle-ci éditée, traduite et annotée par J. Varenne avec la M.N.Up., vol. 2).

(3) H. v. Glasenapp (Ost. Z, *loc.cit.*) voit dans le *mantraśāstra* tantrique l'élément principal qui a permis au śaktisme de s'associer au tantrisme : la Parole (*vāc*) étant envisagée dès le Véda comme une puissance divine et étant confirmée dans le rôle d'énergie par le tantrisme, aurait rendu inévitable la confluence du tantrisme et du śaktisme. La théorie est ingénieuse. Elle n'est pas indiscutable. Il y a, en effet, des textes tantriques où la *śakti* joue un rôle essentiel sans que des développements appréciables soient pour autant accordés à la parole en tant qu'énergie divine. Elle ne se justifierait que si l'on pouvait établir qu'avait existé d'abord un tantrisme non-śaktique mais où les spéculations sur la parole auraient tenu une grande place — c'est précisément ce que soutient H. v. Glasenapp, mais il fait état à cette occasion de textes bouddhiques, c'est-à-dire d'une école qui, par nature, était plus réfractaire que des sectes brahmaniques à la notion de *śakti*. Pour le tantrisme hindou, qui seul nous occupe ici, on ne connaît guère, croyons-nous, de textes pareils.

utiliser cette énergie, la parole interviendra partout. Il en sera ainsi dans le rituel, dont tous les actes seront accompagnés de formules (*mantra*) et plus spécialement de formules syllabiques (*bīja* : les « germes » phoniques, qui remplaceront presqu'entièrement les *mantra* de type védique [1]), formules parfois indéfiniment répétées à voix haute ou basse, ou seulement mentalement [2], et qui servent à adorer la divinité, à vivifier son image, à identifier l'adepte avec elle, à purifier celui-ci, etc. [3]. Leur puissance est d'ailleurs telle qu'ils peuvent parfaitement agir hors de tout rite, la seule énonciation (*uccāra*) de certains *mantra* — si elle est exactement accomplie, c'est-à-dire associée à un effort spirituel et à des exercices yogiques adéquats — pouvant conférer à l'adepte le plus haut savoir (donc tous les pouvoirs) et la libération [4]. Il en est de même dans les pratiques magiques [5]. Dans le yoga également, dont chaque moment, chaque exercice, sera lié à la prononciation de *mantra* qui seront censés être tout autant sinon plus que les efforts physiques et spirituels de l'adepte (si tant est que l'on puisse les distinguer de ces efforts [6]), ce qui lui permet de progresser. Chaque *mantra*, étant un aspect phonique de l'énergie universelle, correspond en effet à un niveau de conscience [7] et donc aussi à un niveau du processus cosmique. Se l'assimiler c'est donc atteindre ce niveau à la fois sur le plan humain et sur le plan universel.

Les *mantra* participent en effet de l'énergie divine, ils la concentrent en eux. C'est ce qu'on exprime lorsqu'on dit que chaque *mantra* est le

(1) Sur ce point cf. par exemple Mahānirvāṇa Tantra, II, 14-15 (p. 18) : « Dans [l'âge] *kali* les *mantra* proclamés par les tantra sont efficaces, donnent des fruits rapides et sont auspicieux pour [l'accomplissement] de tous les actes, les récitations, les sacrifices. Alors que ceux que transmet la *śruti* qui étaient efficaces dans [les âges] *satya* etc., sont maintenant sans force comme des serpents privés de leurs crochets et sont comme morts ».

(2) Cf. ch. VII, p. 334.

(3) Les *mantra* sont souvent associés à des *yantra* ou *maṇḍala*, représentations abstraites figurées et donc symboles autant que les *mantra* eux-mêmes des divers aspects de l'énergie divine. Sur les *yantra*, outre les ouvrages cités p. 48 n. 1, on peut se reporter à des textes tels que le Prapañcasāratantra, ch. 32, le Kulārnava tantra, ch. 6, ou, pour le Trika, le Sv.T. ch. IV (cf. ch. VI, p. 277) et le KKV où la représentation de l'énergie divine, sous son aspect phonique, et de son expansion est associée au tracé du *śrīyantra* (cf. ch. III, p. 99 sq.) etc.

(4) Cf. PT. *śl* 18-25.

(5) Voir, par ex., la description du rite d'*uccāṭana* dans le Sv.T, VI, 72-75.

(6) Cf. ch. VII, p. 312 sq.

(7) Id.

« signifiant » (*vācaka*), c'est-à-dire la forme phonique, l'énergie, l'essence même, d'un aspect de la divinité. Certains *mantra*, même, sont envisagés comme des symboles non plus d'une divinité particulière, mais de l'absolu divin, de l'énergie première elle-même — tel est le cas notamment de *OṂ*, et, pour le Trika d'*AHAM* ou de *SAUḤ* [1]. La parole originelle inséparable du Dieu transcendant en arrivera, dans cette perspective, à être considérée elle-même comme un *mantra*.

Cette parole originelle, assimilée à l'énergie elle-même, est envisagée dès lors dans cette perspective tantrique comme une énergie phonique (*vākśakti*), éternelle [2], indestructible et omniprésente, mais qui pourtant évolue et se transforme pour faire apparaître les divers niveaux et tous les aspects du cosmos. Cette parole, ce son, a force créatrice, elle est « ce qui exprime » (*vācaka*), c'est-à-dire qu'elle précède nécessairement l'objet à « énoncer » ou « à formuler » (*vācya*) qui émane d'elle et qui lui est inférieur : la parole précède l'objet, elle le fait apparaître, elle est l'énergie qui le soutient, sa nature profonde, ce en quoi il se dissoudra lors de la résorption cosmique. Ce procès d'émanation, lié à la parole, est décrit de diverses façons suivant les textes et les écoles, mais il apparaît généralement comme se produisant à partir d'une première vibration lumineuse, ou résonance (*nāda*) sonore, état extrêmement subtil de pure énergie phonique qui, par une série de transformations et de condensations, deviendra moins subtil, et formera un concentré, ou une goutte (*bindu*) d'énergie sonore dont la division fera naître les mondes, les hommes et le langage. Cette évolution créatrice de la Parole est également décrite comme se produisant par le moyen de 4 étapes successives, ou encore au travers de l'apparition progressive de 50 phonèmes (*varṇa*), énergies-mères (*mātṛkā*) de la création. Tout cela ayant, bien entendu, une valeur cosmique et humaine à la fois et étant animé d'un double mouvement : le mouvement émanateur ayant pour corrélatif un mouvement de retour à la source. Dans ces conditions, les cheminements de l'énergie de la parole sont ceux de la création et de la résorption cosmique en même temps que ceux du mouvement vers la vie ordinaire et de la délivrance [3] ; les niveaux de la Parole sont, de

(1) Cf. ch. VII, p. 338 sq.

(2) Le tantrisme croit, comme la Mīmāṃsā, à la nature éternelle (*nitya*) de la parole, mais il l'envisage dans une perspective totalement différente : celle, cosmologique avant tout, de l'énergie divine.

(3) Il y a toutefois cette différence entre résorption cosmique et délivrance (nous le noterons au chapitre suivant à propos de *kuṇḍalinī*) que le mouvement cosmique

même, à la fois des niveaux cosmiques, des niveaux de conscience et des étapes de l'élaboration du langage et de la pensée explicite ou, en sens inverse, des moments du retour de la pensée et de la parole à la source de l'univers.

Le tantrisme a, dans ce domaine, hérité des vieilles notions védiques sur les puissances de la parole et sur sa quadripartition, cependant qu'en spéculant sur les phonèmes il a — en reprenant peut-être certains éléments védiques relatifs à l'*akṣara* — élaboré une cosmogonie phonématique en mêlant, dans un contexte mythique, des notions grammaticales ou phonétiques reprises aux traités accessoires du Véda et aux grammairiens [1]. Mais ici comme ailleurs le tantrisme a infiniment développé et dépassé les données védiques, élaborant en un système, sans doute non dépourvu de contradictions entre les divers exposés qui en sont donnés, mais total et grandiose, ce qui n'était encore qu'en germe, dispersé, dans la période précédente : il ne fait pas que continuer celle-ci : il met à sa place quelque chose de nouveau.

Ces spéculations, d'ailleurs, à la différence de ce qui touche à l'énergie, au rituel, au yoga, aux mythes ou à la magie, sont souvent relativement peu développées dans les tantra, āgama, saṃhitā, etc. On n'y trouve guère que des ébauches, des fragments, d'un système ; soit que ce système n'ait pas encore été élaboré lorsque ces textes virent le jour, soit que les développements aient été laissés au soin des commentateurs afin de mieux préserver le secret des doctrines. On se trouve ainsi, souvent — et pas seulement pour ce qui touche à la Parole — devant deux types d'ouvrages : d'une part des textes qui se présentent ordinairement comme des dialogues entre un dieu et son énergie, textes souvent

est automatique, spontané, naturel, alors que la recherche de la délivrance est volontaire ; en outre, elle n'est pas indéfiniment recommencée comme le sont les cycles cosmiques : le libéré vivant ne retombe pas dans la servitude. Cette constatation doit toutefois se nuancer de celle que voici : identifié à Śiva, l'adepte tantrique peut s'identifier à toutes ses activités, donc, homme-dieu, réactualiser les cycles cosmiques, les revivre en lui, mais il le fait, précisément, du point de vue de Śiva qui préside à ces cycles, non pas de celui de ceux qui y sont soumis.

C'est avec ces réserves que doivent se lire les pages de ce chapitre (notamment les dernières) ainsi que les divers autres passages de ce travail où il est fait état de l'homologation microcosmique du double mouvement (*sṛṣṭi-saṃhāra*, *saṃkoca-vikāsa*, *unmeṣa-nimeṣa*) qui anime l'univers.

(1) On verra d'ailleurs (ch. V, p. 185) qu'un des plus anciens exposés (sinon le plus ancien) qui nous soit parvenu de l'émanation phonématique est celle de la Nandikeśvara Kāśikā, qui est placée en tête de la grammaire de Pāṇini.

anonymes et censément révélés, les plus anciens, et où dominent le rituel, la description des pratiques de yoga liées à la Parole et les mythes. Et d'autre part, des œuvres souvent plus récentes dont on connaît ordinairement le nom de l'auteur, qui s'appuient sur les premières et qui construisent en un système les données éparses dans les ouvrages du premier type. Cette distinction entre tantra d'une part, et philosophie tantrique de l'autre, apparaît nettement dans l'école dont nous nous occuperons ici : le śivaïsme du Cachemire, ou Trika.

Les textes du Trika comportent, en effet, d'une part ce que cette école appelle l'*āgamaśāstra* : l'enseignement traditionnel, révélé, textes qui ne lui sont d'ailleurs pas entièrement propres et qui ont été, selon les auteurs du Trika eux-mêmes, interprétés de diverses façons, textes dont on ignore la date, et, d'autre part, les commentaires de ces textes ou des œuvres philosophiques originales, dont la doctrine repose sur l'enseignement de ces mêmes textes, ouvrages dûs à des auteurs qui vécurent, pour la plupart, entre le XIe et le XIIIe siècle de notre ère.

L'existence de ces deux types de textes dans le Trika nous ramène au problème que nous évoquions au début du chapitre précédent : celui des rapports de la philosophie grammaticale et de la métaphysique du langage avec les spéculations tantriques sur la parole. L'*āgamaśāstra*, quant à lui (à en juger par les textes qui en sont conservés), se distingue nettement des spéculations des grammairiens ou de celles que l'on rencontre dans la Mīmāṃsā. Il s'agit en effet d'œuvres élaborées dans des milieux certainement très différents et traduisant des préoccupations et un esprit tout autres : d'un côté, soit une exégèse avant tout technique et réaliste du rituel védique sur laquelle s'est développée une métaphysique de la parole reposant sur la structure linguistique du sacrifice, soit une recherche métaphysique où la grammaire et la phonétique se développent en une théologie linguistique [1] ; de l'autre, au

(1) On peut rappeler ici ce que Bhartṛhari pensait de la grammaire : « Proche du *brahman* et ascèse des ascèses, la grammaire est la première annexe des versets védiques, disent les connaisseurs. Cette essence suprême de la parole qui a revêtu des divisions, cette très sainte lumière, la [grammaire] est la voie directe vers elle. « C'est la porte du salut, le remède aux impuretés de la parole, elle est purifiante entre toutes les sciences et lumineuse en chacune d'elle », etc. (V.P., I, 11-12 et 14 ; trad. M. Biardeau).

premier chef un souci d'efficacité magique, de puissance et de captation de l'énergie de la Parole par certaines pratiques essentiellement yogiques : œuvre d'ascètes au contact des couches populaires, sans doute, et non plus de prêtres brahmanes et de théologiens. Mais en dépit de ces différences, si l'origine et l'esprit des tantra sont autres, si le mythe, la magie et un rituel non-védique, yogique, « baroque », y sont envahissants, les doctrines elles-mêmes contenues dans les tantra ne sont pas entièrement originales, ni totalement différentes des précédentes : bien au contraire, on sait que la philosophie des tantra emprunte aux six *darśana* et notamment au Sāṃkhya pour la cosmogonie et que, pour la parole, elle ajoute aux spéculations védiques certaines notions reprises à la Mīmāmsā [1]. En sens inverse, on ne peut pas exclure l'influence de métaphysiques, de cosmogonies sectaires, tantriques, sur la pensée de certains philosophes de la grammaire, sur Bhartṛhari notamment (ou, plus récemment, sur Nageśabhaṭṭa). Mais la confluence des doctrines est encore plus évidente si, au lieu de l'*āgamaśāstra*, on envisage les œuvres de philosophes comme Somānanda, Abhinavagupta, Kṣemarāja, ou autres. Celles-ci intègrent en effet dans une perspective tantrique tous les éléments qui pouvaient, à cette époque, concourir à la formation, traditionnelle, d'un brahmane : la phonétique et la grammaire, la logique, la connaissance des *darśana* orthodoxes, des upaniṣad et de l'épopée ; à quoi s'ajoute naturellement la connaissance des autres systèmes, hétérodoxes ou sectaires, auxquels ils empruntent ou qu'ils

(1) L'éternité du son (*śabda*) en particulier et le fait qu'il est toujours présent en puissance, caractéristique attribuée d'ailleurs moins au *śabda* qu'à l'énergie (*śakti*) en tant que Parole (*vāk*). Il est à noter, à cette occasion, qu'Abhinavagupta admet avec le Nyāya que le sens des mots du langage est « conventionnel » (*sāṃketika*) ; mais cette convention découle elle-même de la volonté divine sans cependant en être l'œuvre (PTV, pp. 126-7 ; IPV, I, 5, 13 ; cf. ch. IV, p. 151 sq.). Elle se fonde toutefois en définitive dans l'identité de la Parole suprême (*parā vāk*) avec le premier principe : on retrouve là une conception tantrique. On voit également Vyāsa, dans son Bhāṣya aux Yoga Sūtra (I, 27), indiquer que le caractère conventionnel du langage découle de la volonté divine et faire cette observation à propos du fait que le *praṇava OṂ* désigne Īśvara. Or, pour un auteur du Trika, *OṂ*, précisément, ne saurait relever d'aucune convention car il les transcende toutes. C'est que le terme de convention (*saṃketa*) comme celui de *śabda*, même si ces notions sont reprises au Nyāya ou à la Mīmāṃsā, ont, chez Abhinavagupta, une signification, une valeur, différentes de celles qu'ils avaient dans ces deux *darśana*, puisqu'ils se trouvent alors placés dans un système conceptuel différent, dont les éléments, évidemment, se délimitent réciproquement (il s'agit, pourrait-on dire, de champs sémantiques différents).

réfutent, ceux notamment de Bhartṛhari (à propos du rapport parole-pensée ou des niveaux de la Parole), des logiciens bouddhistes [1], ou du śivaïsme dualiste. Il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur n'importe laquelle de leurs œuvres.

Si on se reporte, par exemple, au PTV. d'Abhinavagupta, œuvre consacrée surtout à la philosophie de la Parole et sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir plus loin [2], on y trouvera sans doute tous les éléments cosmogoniques, rituels et magiques, toutes les conceptions qui caractérisent une œuvre tantrique (il s'agit, par le fait, d'un commentaire de 36 *śloka* censément tirés d'un tantra), mais on y verra en même temps, outre des développements phonétiques (pp. 72, 182, 191-2, etc.), grammaticaux (pp. 10, 20, 33, 56, 60, etc.), esthétiques même (pp. 48-9), des citations d'une upaniṣad (p. 71), de la Bhagavadgītā [3] (pp. 51, 75), des Yoga Sūtra [4] (p. 190, 240), enfin des passages traitant de l'ontologie et de la psychologie du langage [5] qui sont le fait d'un esprit profond et subtil, usant des ressources d'une vaste culture nullement limitée aux spéculations tantriques. Sans doute Abhinavagupta fut-il un penseur d'une envergure exceptionnelle et dont l'œuvre ne comporte pas que des ouvrages tantriques. Mais on trouvera la même attitude, le même large usage d'éléments non tantriques dans les œuvres, par exemple, de Kṣemarāja [6] ou de Jayaratha. Le Trika nous apparaît donc, en

(1) A propos par exemple du 1er moment, non-discursif, de toute pensée : PTV. pp. 90 et 108 (cf. ch. IV, pp. 151-2), ou de la mémoire : IPV., I. 4, et ch. VII, pp. 38 sq).

(2) Ch. IV et sq. Une traduction partielle du PTV. fait, en outre, l'objet de la thèse complémentaire de celle-ci.

(3) Abhinavagupta a, en fait, écrit une étude sur la Bh.G., le Bhagavadgītārtha saṃgraha.

(4) On trouvera à la fin de l'ouvrage de K. C. Pandey, *Abhinavagupta* (appendix B, pp. 387 sqq.), un relevé des principales œuvres citées dans les ouvrages d'Abh. Ce relevé ne comporte toutefois que les œuvres et les auteurs nommément désignés et non pas les citations données sans référence et dont il est pourtant possible parfois de retrouver l'origine.

(5) Cf. notamment ch. IV.

(6) Voici, à titre d'exemple, une liste des références contenues dans le P.Hṛ. :

— Āgama p. 44, 65.
— Ajaḍapramātṛsiddhi p. 93
— Brahmavādin p. 42
— Cārvaka p. 41
— Damodara p. 62
— Jñānagarbha p. 77, 82
— Kakṣyastotra p. 99
— Katha Up. p. 78
— Krāmasūtra pp. 70, 86
— Mādhyamika p. 42
— Mīmāṃsā p. 42
— Nyāya p. 41
— Pāñcarātra p. 43
— Pratyabhijñā pp. 36, 71, 76.
— Pratyabhijñāṭikā p. 47, 65.
— Rāma (śrīrāma)? p. 54
— Śrutyānta (= Vedānta) pp. 42-43.

fait, comme une école qui, par la cosmogonie, le rituel, les pratiques yogiques, est toute tantrique [1] mais qui ajoute à ce fonds des développements philosophiques importants où l'élément tantrique passe parfois à l'arrière plan mais sans jamais cesser pourtant de demeurer présent car il fournit la représentation de l'univers, la perspective sur le monde, de ces auteurs, le cadre conceptuel et rituel dans lequel ils pensaient et vivaient. On voit bien dans un cas pareil à quel point le tantrisme ne peut être assimilé à une école. Cela apparaît tout aussi clairement dans le cas d'autres écoles (l'école Kaula, par exemple, le Pāñcarātra, etc.) dont la pensée philosophique diffère sur certains points de celle du Trika, tout en se trouvant placée dans une perspective tantrique analogue.

Le Trika donc, étant à la fois śivaïte et tantrique, participe de deux fonds, commun chacun à l'une de ces tendances. Il aura par conséquent dans ses doctrines un certain nombre de points communs tant avec les autres écoles śivaïtes — d'ailleurs tantrisées — qu'avec un système non śivaïte, mais tantrique : le Pāñcarātra, et ces similitudes apparaîtront notamment en ce qui concerne les spéculations sur la Parole.

Pour ce qui est du śivaïsme, on sait qu'il est ancien, si les sectes śivaïtes elles-mêmes, et notamment le Trika, sont sensiblement plus récentes. Sans doute l'histoire du śivaïsme [2] est-elle encore à faire, ainsi que celle des origines du Trika [3]. On ne peut pas encore, dans l'état actuel des connaissances, établir une chronologie quelque peu certaine

— Śaṅkaropaniṣad = (śivopaniṣad = śivarahasya-āgamaśāstra SSV, VI, 3), p. 19.
— Sāṃkhya, p. 43.
— Saugata (: bouddhistes), pp. 42-3.
— Sarvavīrabhaṭṭāraka, p. 57.
— Siddhānta, p. 31.
— Śivasūtra, pp. 37-8, 94.
— Spandasandoha, p. 52.
— Spandaśāstra, pp. 33, 72, 77, 83, 93, 97-8.
— Svacchanda, p. 50.
— Tāntrika, p. 44.
— Tattvagarbhastotra, p. 36.
— Trikasāra (trikahṛdaya), p. 23.
— Triśiromata, pp. 31-2.
— Utpaladeva, pp. 68-8.
— Vaiyākaraṇa, p. 43.
— Vijñānabhairava ou — Vijñānabhaṭṭāraka, pp. 24, 81, 83, 84.

(Le texte utilisé est celui de E. Baer et K. Leidecker, Adyar, 1938).

(1) On ne saurait donc dire avec S. C. Ray (*Studies in the history of Religion in ancient Kasmira*, Journal of the Bihar Research Society, Vol. 41 (1955), pp. 168-199) que « the idealistic monism of the Trika system [is] exclusively philosophical and ethical » (cf. p. 188).

(2) K. C. Pandey a tenté une ébauche d'historique des écoles śivaïtes dans l'introduction de sa traduction de l'IPV. (Bhāskari, vol. 3, pp. I-LVII).

(3) Sur celle-ci, cf. K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, p. 69 sq.). Également S. C. Ray, *op.cit.* (Journal of the Bihar Research Society, 41).

des écoles, non plus que préciser les filiations et les influences possibles. Du moins peut-on tout de même penser, semble-t-il, que la forme la plus ancienne du śivaïsme philosophique est celle des écoles dualistes ou dualistes-non-dualistes : celle des Pāśupata et celle des āgama sur lesquelles se fondera le Śaivasiddhānta. Les Pāśupata en effet sont mentionnés dans le Mahābhārata et critiqués par Śaṅkara. Quant aux āgama, les auteurs du Trika (qui les distinguent en trois groupes : dualistes, au nombre de 10, dualistes-non-dualistes, au nombre de 18, et non-dualistes, au nombre de 64 [1], formant ensemble l'*āgamaśāstra*) considèrent que ces trois écoles ont existé concurremment dès le début, mais qu'au cours des temps l'enseignement non-dualiste, considéré par le Trika comme le plus élevé, s'était perdu au profit des deux autres, inférieurs, et que c'est pour les réfuter et pour rétablir la véritable et et plus haute doctrine śivaïte, non-dualiste, que les Śiva Sūtra furent révélés (au début du IXe siècle, sans doute) à Vasugupta [2]. On peut penser qu'il y a là une manière déguisée de reconnaître l'antériorité de l'enseignement dualiste. D'une façon pour nous plus convaincante, on notera que si le Śaivasiddhānta, dans sa formulation tamoule, la plus complète, ne date que du XIIIe siècle, ses débuts peuvent cependant être contemporains de ceux du Trika ou même antérieurs et les āgama sur lesquels il repose (comme le Trika) peuvent eux-mêmes avoir encore sensiblement précédé ces débuts [3]. Le śivaïsme dualiste, d'ailleurs, a eu des adeptes au Cachemire non seulement — comme l'admet la tradition — avant la « révélation » des Śiva Sūtra, mais encore à l'époque même où le Trika était le plus florissant : tel serait le cas d'auteurs comme Rāmakaṇṭha [4], Śrīkaṇṭha (l'auteur du Ratnatraya) ou Nārāyaṇakaṇṭha (qui commenta notamment le Mṛgendra Tantra, texte nettement dualiste et qui fait précisément partie des āgama reconnus à la fois par le Trika et par le Śaivasiddhānta) [5]. Antérieur et contempo-

(1) Cf. TĀ, 1, 17-18, comm. (vol. 1 pp. 40-43).

(2) Dans le même sens cf. les stances finales du commentaire de Kṣemarāja sur le Svacchanda Tantra (vol. 6, 2e partie, p. 146).

(3) Schomerus les croit antérieurs au Ve siècle.

(4) Qui aurait été l'auteur de la Sadvṛtti, ouvrage perdu aujourd'hui et qui aurait vécu au Xe-XIe siècle (Pandey). Il ne faut pas le confondre avec son homonyme et sans doute contemporain, auteur du comm. sur les Sp.K.

(5) Ce tantra est un des textes auxquels se réfère le Sarvadarśanasaṃgraha (qui cite également Nārāyaṇakaṇṭha) dans sa description du « *Śaivadarśana* », c'est-à-dire du Śaivasiddhānta.

rain à la fois du Trika, ayant avec lui des textes communs, et ayant, enfin, produit des œuvres au Cachemire, il n'est pas surprenant que le śivaïsme dualiste ait bien des points de ressemblance avec le Trika, sans qu'on puisse d'ailleurs toujours aisément distinguer ce qui, dans ces points communs, serait proprement śivaïte de ce qui serait tantrique. On peut peut-être cependant mentionner comme śivaïte (en dehors, bien entendu, de ce qui a trait à Śiva lui-même et à sa dévotion) la liste et le rôle des énergies de Śiva : *cit*, *ānanda*, *icchā*, *jñāna* et *kriyā*, la théorie des trois souillures (*mala*), celle des « cuirasses » (*kañcuka*).

Il est une autre école, tantrique, et plus spécialement śākta, qui, elle, a indubitablement influencé le Trika et en particulier Abhinavagupta : l'école, ou secte, Kaula, dont le fondateur légendaire aurait été Matsyendranātha [1] et dont le lieu d'origine et un des centres principaux aurait été la région du Bengale et de l'Assam [2]. L'enseignement Kaula ne semble pas différer sensiblement — sauf en ce qu'il recourt plus particulièrement aux pratiques extrêmes : celles « de la main gauche » — de celui des autres écoles tantriques, śākta ou śaiva, et en particulier de celui du Trika : il s'agit toujours là de spéculations (notamment dans le cas du rôle créateur et des étapes de la Parole) qui font partie du fonds commun tantrique, rattachable, on l'a vu, aux plus anciennes spéculations indiennes. Vis-à-vis du Trika, toutefois, on peut, semble-t-il, admettre non plus seulement la participation à un fonds commun mais plus précisément une influence, puisque Abhinavagupta reçut (hors du Cachemire : à Jālandhara, dans le Pandjab) l'initiation à la doctrine Kaula. L'emploi fréquent qu'il fait des termes *akula* et *kula* [3] pour désigner à la fois l'énergie divine la plus haute, transcendante, et l'état de fusion du disciple avec cette énergie, nous semble attester cette influence, qui est d'ailleurs reconnue par Abhinavagupta lui-même et

(1) Ou, selon Abhinavagupta et Jayaratha, Mīnanātha, Macchanda ou Macchandavibhu (TĀ, I, 2, vol. 1 p. 25) qui sont des variantes de la même appellation. Matsyendranātha n'aurait d'ailleurs peut-être été le fondateur que d'une branche de l'école Kaula : la Yoginīkaula.

(2) Sur l'école Kaula, on se reportera notamment à l'édition par P. C. Bagchi du Kaulajñānanirṇaya (Calcutta sanskrit series, n° III, 1934).

(3) Notamment dans le PTV. qui traite entre autres de la *kaulikasiddhí* (mentionnée dès le 1er *śloka* de la PT. ce qui permet de se demander si ce texte même n'appartenait pas à la voie kaula) et dans le TĀ, qui est d'ailleurs censé exposer la doctrine kaula (*kulaprakriyā* : TĀ, I, 13, comm., vol. 1 p. 31) en même temps que celle du Trika.

par son commentateur Jayaratha [1]. Au demeurant, quelle qu'ait été son influence [2] sur le Trika, l'école Kaula (de même que la tendance gorakṣanāthi qui lui est associée [3] et que tant d'autres groupes tantriques) était plus une secte qu'une école métaphysique, et elle ne semble pas avoir donné lieu à des développements philosophiques comparables à ceux du Trika ou du Śaivasiddhānta.

Il ne suffit pas toutefois de noter des rapprochements entre écoles śivaïtes. Le śivaïsme, en effet, n'était pas la seule forme de pensée religieuse ou métaphysique qui existait au Cachemire : si on en croit la Rajataraṅginī, et à en juger par le témoignage de l'archéologie, le viṣṇuisme y aurait été également florissant plusieurs siècles même avant le développement du Trika [4] et il est très possible qu'il y ait existé sous la forme, tantrique, du Pāñcarātra. Il paraît en tout cas certain que celui-ci est sensiblement antérieur au Trika. Il semble admis, en outre, que les saṃhitā aient été originaires du Nord de l'Inde [5]. De fait, on trouve chez les auteurs du Trika des références aux saṃhitā du Pāñcarātra, une des plus anciennes étant sans doute celle que l'on rencontre dans le Spandapradīpika d'Utpalavaiṣṇava [6] qui aurait été contemporain d'Abhinavagupta, et qui, à en juger notamment par son nom, aurait pu être d'abord vaiṣṇava. Utpalavaiṣṇava mentionne plusieurs saṃhitā et parmi ses citations se trouve un śloka qui provient peut-être de l'Ahirbudhnya saṃhitā [7], laquelle pourrait d'ailleurs être originaire

(1) TĀ id. et également I, 7. comm. (vol. 1 p. 24).

(2) K. C. Pandey (*Abhinavagupta*, pp. 80 sq.) voit dans l'école Kaula l'origine même du Trika en tant qu'école philosophique et tantrique. Cela n'est pas certain, car les Śiva Sūtra qui sont le premier texte philosophique du Trika ne portent pas de trace visible d'une telle influence : les termes *kula* et *akula* ne figurent pas dans les sūtra (ils sont au contraire fréquents, ainsi que les références à des textes kaula, dans la Vimarśinī de Kṣemarāja), non plus que dans les Sp.K. Ce ne serait qu'avec Abhinavagupta ou peut-être avec son maître Somānanda (qui aurait eu pour disciple Saṃbhunātha, lequel initia Abhinavagupta à la doctrine Kaula) que la tendance Kaula se serait fait sentir sur le Trika, influence qui sans doute toucha plus les pratiques et les rites que la spéculation proprement dite.

(3) Gorakṣanātha aurait, selon ses sectataires, été le maître de Matsyendranātha dont les textes Kaula, quant à eux, affirment qu'il fut, lui, le maître de Gorakṣanātha.

(4) Cf. S. C. Ray, *Studies in the history of religion in ancient Kasmira.*

(5) Cf. Schrader, *op. cit.*, pp. 14 sqq.

(6) A ne pas confondre avec Utpaladeva, l'auteur des Pratyabhijñā Sūtra, qui était fils et disciple de Somānanda et donc antérieur à Abhinavagupta qui commenta son œuvre.

(7) Schrader, *op. cit.*, pp. 18-19.

du Cachemire. Abhinavagupta, quant à lui, n'ignorait sûrement pas les textes vaiṣṇava (ni, sans doute, les saṃhitā) [1]. Il a du reste écrit une étude sur la Bhagavadgītā et son Paramārthasāra n'est qu'une adaptation selon les doctrines du Trika d'un texte plus ancien, les Ādhāra Kārikā de Śeṣamuni qui, autant qu'on en puisse juger, étaient un ouvrage à tendance vaiṣṇava [2].

Mais, plus encore, il est un domaine particulier où il est permis de se demander si Abhinavagupta n'a pas emprunté à une des saṃhitā : celui de l'émanation phonématique. On trouve en effet dans le ch. XVI de l'AB. Saṃhitā [3] une description d'une cosmogonie liée aux phonèmes qui ressemble singulièrement à celle qu'expose Abhinavagupta dans le PTV ou dans le IIIe *āhnika* du TĀ. Sans doute rencontre-t-on dans le Pāñcarātra, et notamment dans l'ABS, des doctrines qui seront celles même du Trika, en ce qui concerne, en particulier, les spéculations sur la parole. Mais ce sont là, on l'a vu [4], des notions qui remontent peut-être très loin et qui sont le bien commun de la pensée tantrique. Tel est le cas, par exemple, des concepts de *bindu* et de *nāda*, des quatre niveaux de la Parole, d'une cosmogonie associée aux phonèmes, de tout ce qui a trait aux puissances de la Parole et des formules (*mantra*) : tout cela n'a été élaboré ni par le Pāñcarātra ni, à plus forte raison, par le Trika qui n'ont, dans ce domaine, qu'adapté ou modifié des notions déjà existantes. Mais dans le cas de l'émanation phonématique, il y a entre le ch. XVI de l'ABS. d'une part, le PTV. et le TĀ, ch. III, de l'autre, une similitude particulièrement frappante et non pas seulement dans la perspective d'ensemble et la structure du système, mais dans la terminologie même et jusque dans le détail [5]. Assurément on trouve ailleurs et notamment dans l'*āgamaśāstra* [6] des exposés analogues. En

(1) Il ne s'y réfère toutefois jamais explicitement. D'autres auteurs du Trika le font parfois ; par ex. Kṣemarāja, P.Hṛ., p. 43.

(2) Cf. L. Silburn, P. S., introd. p. 19 et J. C. Chatterji, *Kashmir Shaivaism*, pp. 10-14.

(3) ABS., XVI, *śl.* 36 à la fin (vol. I, pp. 147-158).

(4) Ch. I.

(5) On trouvera ces ressemblances mentionnées plus bas au ch. III, ainsi qu'au ch. V à l'occasion des diverses étapes de l'émanation phonématique ou des termes communs au Trika et à la Saṃhitā (*anuttara*, *unmeṣa*, *ūnatā*, *dharaṇa*, *brahmapañcaka*, etc.).

(6) Notamment MV., III, 10 sq. (pp. 15-16). Les descriptions contenues dans des tantra comme le Śaradātilaka (ch. II), le Prapañcasāra, (ch. III et IV) ou le Jñānārṇava (ch. I, X XI) sont plus tardives, le Śāradātilaka étant même attribué à un disciple d'Utpaladeva.

outre, il existe encore un autre exposé, au moins, qui semble bien être plus ancien encore que celui de l'ABS. : c'est celui de la Nandikeśvara Kāśikā [1] ; mais ce dernier diffère sensiblement du *varṇaparāmarśa* d'Abhinavagupta. Surtout, tous ces exposés sont extrêmement sommaires : ce sont des ébauches, limitées à quelques éléments essentiels que l'on retrouve, avec quelques variantes, presque partout dans le tantrisme et dont on a vu qu'ils ont été élaborés à partir des éléments védiques, et de grammaire et phonétique traditionnelles. Alors que dans le cas de l'ABS. on trouve une description détaillée — la plus complète à notre connaissance qui ait été faite de cette cosmogonie phonématique avant celle du Trika — et dont les ressemblances avec l'exposé d'Abhinavagupta sont trop nombreuses et dépassent trop ce qu'imposait un lointain héritage védique, les prātiśākhya ou Pāṇini, pour qu'on ne soit pas tenté de trouver dans cette saṃhitā (qui, de plus, est peut-être elle-même née au Cachemire), le modèle du *varṇaparāmarśa* du Trika ; du moins tant qu'on n'aura pas trouvé dans l'*āgamaśāstra* un texte qui puisse être considéré de préférence à l'ABS. comme la source où aurait puisé Abhinavagupta, ou encore un texte plus ancien encore et qui pourrait apparaître avec quelque certitude comme étant à l'origine d'un exposé comme de l'autre.

Des spéculations sur la Parole et ses puissances se retrouvent dans la plupart des textes du Trika, qu'il s'agisse de l'*āgamaśāstra* ou des textes qui sont véritablement propres à cette école.

Les ouvrages les plus anciens : les tantra de l'*āgamaśāstra*, ne contiennent guère de développements philosophiques. Nous l'avons dit : on y trouve surtout des exposés, assez brefs, de certains aspects de la cosmogonie en tant que liée à la Parole : phonèmes ou *mantra*, et plus encore des spéculations sur les *mantra*, leur usage, leur puissance, les phonèmes qui les composent, leur symbolisme cosmique, les rites et les pratiques auxquels ils sont associés, etc. : toute cette prolifération de spéculations et de pratiques sur l'énergie et plus encore sur la puissance magique de la parole qui forme la plus grande part des œuvres tantriques. Certains de ces textes, toutefois, ont fait l'objet de commentaires, plus récents, qui ont été conservés (dûs notamment à un disciple d'Abhinavagupta, Kṣemarāja), et qui développent l'enseigne-

(1) Cf. ch. V p. 185.

ment des tantra dans un esprit moins strictement rituel, religieux, ou magique et plus philosophique.

De ces textes anciens, on peut citer les suivants, dont il a été fait usage pour ce travail :

— Le Mālinīvijayatantra (ou Mālinīvijayottara, appelé aussi Pūrvaśāstra : l'enseignement premier), qui est considéré dans le Trika comme un des textes les plus vénérables — sinon le plus vénérable — de la tradition [1]. Le troisième chapitre [2] de ce texte assez court décrit la manifestation en tant que liée aux phonèmes de la *pūrva* et de l'*uttara mālinī* [3] ainsi que les énergies divinisées, les yoginī, associées aux divers phonèmes ou groupes de phonèmes. C'est un texte essentiellement rituel. Il nous reste le commentaire (long de 1.470 *śloka*) qu'Abhinavagupta écrivit sur le premier *śloka* seulement (le reste en est perdu) de ce tantra. Cet ouvrage, le Mālinīvijaya vārttika [4], traite à plusieurs reprises de questions relatives à la Parole dans la perspective spéculative, métaphysique, qui est celle de son auteur. L'ouvrage est loin d'être dépourvu d'intérêt.

— Un autre tantra très souvent cité par Abhinavagupta et considéré comme particulièrement respectable est le Svacchanda Tantra, qui fut commenté par Kṣemarāja. Ce tantra contient dans les 4° et 5° *paṭala* un exposé assez détaillé du sextuple chemin (*ṣaḍadhvan*) [5]. C'est une œuvre surtout rituelle où sont décrits des *mantra*, des pratiques yogiques, le mouvement des « souffles » etc, mais dont la doctrine repose avant tout sur le *mantra OṂ* et en particulier sur son « énonciation » (*uccāra*) qui est divisée en 12 étapes et envisagée, de multiples façons, dans son rôle cosmique et humain. A cet égard, et grâce aussi au commentaire clair et utile de Kṣemarāja, cet ouvrage est d'un grand intérêt pour notre étude. C'est une œuvre volumineuse [6].

(1) La doctrine de la MV. est, selon Abhinavagupta (TĀ. I, 18, vol. 1, p. 35), l'essence du Trika qui contient lui-même l'essence de l'*āgamaśāstra*. C'est notamment sur l'enseignement de ce tantra qu'est censé reposer le TĀ. La MV. forme le vol. n° XXXVII de la KSTS.

(2) pp. 14-21.

(3) Cf. ch. III, p. 132 et surtout ch. V, pp. 254 sq.

(4) KSTS, vol. n° XXXI.

(5) Cf. ch. VI.

(6) Il compte 15 sections, ou chapitres (*paṭala*) et quelque 3.700 *śloka*, formant 6 volumes (en 7 tomes) dans la KSTS.

— Également commenté par Kṣemarāja, est le Netratantra. Il est sensiblement plus court [1] que le SV.T. Il traite, comme lui, des *mantra* et plus spécialement de *OṂ* qu'il appelle *amṛteśvaramantra*. Son enseignement est tout à fait analogue à celui du SV.T.

— On trouve des passages intéressants sur les *mantra* dans un autre tantra encore : le Vāmakeśvarīmata dont les cinq premiers chapitres ont été commentés par Jayaratha, ainsi que dans le Yoginīhṛdaya tantra [2] ; et de même encore dans le Vijñāna Bhairava, ouvrage lui aussi très estimé par le Trika et qui fut en partie commenté par Kṣemarāja [3].

— Il ne faut enfin pas oublier de mentionner parmi les tantra la Parātriṃśikā, les 36 *śloka* considérés comme extraits d'un texte aujourd'hui perdu, le Rudrayāmala tantra, et qui furent commentés par Abhinavagupta [4].

— L'*āgamaśāstra* se clôt par les Śiva Sūtra de Vasugupta, dont plusieurs font allusion à des spéculations sur la Parole. Ces aphorismes brefs et obscurs sont explicités dans les divers commentaires qui en ont été faits : le Vārttika de Bhāskara, la Vṛtti, et surtout la Vimarśinī [5] de Kṣemarāja qui expose notamment la nature du *mantra* (II,1 et II.3) ainsi que de la *mātṛkā* et de l'émanation phonématique (II,3 et II,7).

Des ouvrages à proprement parler du Trika, et qui suivent les Śiva Sūtra, avec lesquels cette école commence, nous avons à mentionner ici :

— d'abord les Spanda Kārikā, attribuées comme les Śiva Sūtra à Vasugupta [6] et qui leur sont sans doute légèrement postérieures. Elles

(1) Il est divisé en 22 chapitres (*adhikāra*), mais n'occupe que deux volumes, n^{os} XLVI et LXI, de la KSTS.

(2) Le Vāmakeśvarīmata comprend 8 chapitres dont les 3 derniers forment ce qu'on appelle le Yoginīhṛdaya. L'ensemble de ces 2 textes étant d'ailleurs également dénommé Nityāṣoḍaśikā. Les cinq premiers chapitres sont publiés dans la KSTS, n° LXVI.

(3) KSTS, n° VIII. La plus grande partie du comm. est due à Śivopādhyāya. On se reportera, pour ce texte, à l'édition et traduction de Lilian Silburn (Paris, de Boccard, 1961).

(4) Le principal commentaire, PT-Vivaraṇa (ou Tattvaviveka), forme le vol. n° XVIII de la KSTS. Nous en avons traduit les 97 premières pages dans notre thèse complémentaire. Le 2^{e} commentaire, plus bref, est la PT-laghuvṛtti (KSTS, n° LXVIII).

(5) La ŚSvārt. et ŚSvṛ. forment les vol. n° IV et V de la KSTS, la ŚSV. le n° I.

(6) Elles pourraient toutefois être l'œuvre, non de Vasugupta, mais de son disciple Kallaṭa (sur ce point cf. notamment K. C. PANDEY, *Abhinavagupta*, pp. 91-2).

en développent certains enseignements et sont le texte de base de la branche dite du *spanda* du śivaïsme du Cachemire. Les *kārikā* II, 10-11 identifient la puissance des *mantra* à l'énergie prise en sa source qui est « vibration » lumineuse (*spanda*). Les Sp.K ont été commentées par Rāmakaṇṭha (Sp.K.-vivṛtti) [1] et par Kṣemarāja (Spanda Nirṇaya) [2]. Nous aurons l'occasion de nous référer à ces deux commentaires car ils traitent notamment des *mantra* (à propos surtout des *kārikā* II, 10-11).

— Il faut citer ensuite la Śiva Dṛṣṭi, la seule œuvre qu'on ait conservée de Somānanda qui fonda l'autre branche du Trika, celle de la « re-connaissance » : *pratyabhijñā*. Le deuxième *āhnika* de la ŚD. a pour nous un intérêt particulier parce que Somānanda y réfute les conceptions des philosophes de la grammaire — c'est-à-dire essentiellement de Bhartṛhari — sur le *brahman* en tant que parole (*śabdabrahman*) qu'ils identifient à *paśyantī vāk*. A cette théorie Somānanda oppose la doctrine des quatre niveaux de la Parole qui sera celle du Trika et qui est commune au tantrisme et dont Bhartṛhari s'était écarté [3]. La ŚD. a fait l'objet d'un commentaire (*Vṛtti*), assez bref, d'Utpaladeva [4].

— D'Utpaladeva, qui aurait été le fils et le disciple de Somānanda, il faut mentionner essentiellement les Īśvara Pratyabhijñā Kārikā et leur bref commentaire (Vṛtti) [5]. Il n'y est guère question directement de la Parole (sauf I. 5,13) mais essentiellement de la Conscience en tant que source et substrat de tout et de ses modalités (*vimarśa*, *pratyavamarśa*), de la mémoire (*smaraṇa*), des sujets conscients (*pramātṛ*), points à partir desquels Abhinavagupta pourra, dans ses deux commentaires, l'Iśvarapratyabhijñā Vimarśinī et l'Īśvarapratyabhijñā Vivṛti Vimarśinī, développer notamment certains aspects de sa théorie des quatre niveaux de la Parole. C'est d'ailleurs essentiellement à ces deux commentaires que les I.P.K. doivent leur célébrité. D'Utpaladeva, mentionnons au passage les Siddhitrayī [6], dont la première, l'Ajaḍa-

(1) KSTS n° XLII.

(2) KSTS, n° VI, avec une médiocre traduction anglaise.

(3) Sur ce point cf. l'introduction de Madeleine Biardeau à sa traduction du 1er livre du Vākyapadīya.

(4) KSTS, n° LV ; le 1er *āhnika* en a été traduit en anglais (East and West, 1957, pp. 16-22), et le 2e en italien (Rivista degli Studi Orientali, vol. 43, 1959, pp. 55-75) par M. R. Gnoli.

(5) KSTS, n° XXXIV.

(6) KSTS, n° XXXIV (qui comprend également la Pratyabhijñā Kārikā vṛtti).

pramātṛ Siddhi, est fréquemment citée par Abhinavagupta dans certains des textes que nous étudierons.

— On en vient ainsi à Abhinavagupta qui, métaphysicien, esthéticien et initié tantrique, était mieux qualifié que tout autre pour formuler définitivement la philosophie de la Parole du Trika. C'est essentiellement chez lui et, accessoirement, chez ses disciples et commentateurs Kṣemarāja et Jayaratha, que l'on trouve l'exposé complet, souvent profond, de cette doctrine. Le principal ouvrage d'Abhinavagupta sur les divers aspects de la Parole est le Parātriṃśikā Vivaraṇa, long commentaire — inspiré paraît-il d'un autre commentaire, aujourd'hui perdu, de Somānanda — sur les 36 *śloka* de la Parātriṃśikā. On y trouve traités plus ou moins longuement la plupart des aspects, métaphysiques, cosmogoniques, rituels, psychologiques et épistémologiques, de la Parole, depuis les *mantra* et les *varṇa* jusqu'au langage. La courte Laghuvṛtti sur ces mêmes *śloka* insiste plus spécialement sur l'aspect rituel. L'autre texte important est son œuvre maîtresse : « La Lumière sur les Tantra », le Tantrāloka [1], qui expose l'ensemble de l'enseignement du Trika. Il est divisé en 37 chapitres (*āhnika* : « Journées ») dont le troisième contient un exposé systématique de l'émanation phonématique (*varṇaparāmarśa*) et dont les autres (notamment ch. 4 à 11 et ch. 15) comportent également des passages intéressant divers aspects de la Parole (les *adhvan*, les *mantra*, le « souffle » etc.). On retrouve, bien entendu, ces mêmes problèmes traités plus succinctement dans le Tantrasāra [2], qui est un résumé fait par Abhinavagupta lui-même du Tantrāloka. Enfin, comme nous venons de le dire, on trouve également des développements sur la Parole dans ses deux commentaires des Pratyabhijñā Kārikā d'Utpaladeva [3] et dans le Mālinīvijaya Vārttika, et des allusions plus ou moins brèves dans diverses autres œuvres [4].

(1) Cette œuvre considérable occupe, avec le commentaire de Jayaratha, douze volumes de la KSTS publiés entre 1918 (n° XXII) et 1938 (n° LVIII).

(2) KSTS, n° XVII — Le Tantrasāra a été traduit en italien par R. Gnoli : *L'essenza dei Tantra* (Turin, 1960).

(3) L'Īśvarapratyabhijñā Vimarśinī (éd. par K. A. Subramania Iyer et K. C. Pandey, 2 vol., Allahabad, 1938-1950, ainsi que KSTS) et l'Īśvarapratyabhijñā Vivṛtivimarśinī (3 vol. KSTS, n° LX, LXII et LXV).

(4) Le Paramārthasāra, par ex. (KSTS n° VII et édition et traduction de L. Silburn, Paris, de Boccard, 1959) ou la Paryantapañcāśikā (éd. V. Raghavan, Madras).

— Pour les auteurs qui suivent Abhinavagupta, nous avons déjà mentionné la plupart des œuvres (commentaires du Netra et du Svacchanda Tantra, des Śiva Sūtra, des Spanda Kārikā, du Vijñāna Bhairava) de son disciple Kṣemarāja qui fut, comme lui, à la fois tāntrika et esthéticien. On lui doit d'autres œuvres encore parmi lesquelles nous mentionnerons ici le Pratyabhijñā Hṛdaya [1], excellent résumé de la doctrine du Trika, qui contient plusieurs passages intéressants sur la Parole, et un bref opuscule, la Parāprāveśikā [2] dont l'esprit et l'exposé (qui repose sur le *bījamantra SAUḤ*) sont proches de celui de la Parātriṃṣikā.

— Il faut rappeler, bien entendu, le Viveka : le commentaire de Jayaratha sur le Tantrāloka qui en complète et en éclaire la doctrine et contribue à faire de cet ouvrage une véritable somme aux douze volumes de laquelle il faut sans cesse se référer dès qu'on traite du Trika.

— A ces ouvrages il faut en ajouter encore quelques autres. Ainsi la Mahārtha Mañjarī [3] et son commentaire, œuvre de Maheśvarānanda, qui vécut plus tard au Chola ; ou encore les Vātūlanātha *Sūtra* [4] (sūtra 7 et 13), œuvre cachemirienne qui ne relève pas du Trika mais dont les doctrines sont proches. On peut également citer diverses autres œuvres très courtes et plus récentes : le Ṣaṭtriṃśattattvasaṃdoha, le Bhāvopahāra [5], etc. Enfin, et cela est plus important, le Kāmakalāvilāsa [6], ouvrage assurément cachemirien, de date indéterminée, dont la doctrine n'est peut-être pas celle du Trika, mais n'en diffère guère.

C'est sur tous ces textes que repose le présent travail. Il n'est, bien entendu, pas limité à eux et référence sera souvent faite à des tantra d'autres écoles, comme aux ouvrages principaux du śivaïsme dualiste, des śākta ou du Pāñcarātra, qui fournissent des points de comparaison, ou des éclaircissements : on les trouvera cités au cours de cette étude et énumérés, avec tous ceux que nous venons de mentionner, à la bibliographie.

(1) KSTS n° III et éd. E. Baer & L. Leidecker, Adyar, 1938.

(2) KSTS n° XV, publié en 1 volume avec les n^{os} XIV et XIII : Ṣaṭtriṃśattattvasaṃdoha.

(3) KSTS n° XI.

(4) KSTS n° XXXIX et édition et traduction de L. Silburn (Paris, de Boccard, 1959).

(5) KSTS n° XIII et XIV.

(6) Édité par Arthur Avalon dans les Tantrik Texts (1922), nouvelle édition, Ganesh & C°, Madras, 1953.

Élaborée à partir du IXe siècle — et plus spécialement avec Abhinavagupta — sur la base de textes plus anciens, divers et peu explicites, la doctrine du Trika n'apparaît guère comme un tout homogène et exempt de contradictions. C'est Abhinavagupta qui l'a véritablement systématisée, qui en a traité tous les aspects, en combinant en un système original l'enseignement des textes anciens à celui des Śiva Sūtra et aux nuances des deux tendances de la *pratyabhijñā* et du *spanda*. Ce n'est qu'avec lui, et avec son disciple Kṣemarāja, que l'on a une doctrine d'ensemble du Trika, doctrine qui n'existait guère auparavant, semble-t-il, même depuis Vasugupta et bien évidemment pas avant ce dernier, puisqu'il n'y avait alors que les spéculations cosmogoniques, rituelles, yogiques, des divers tantra. Mais Abhinavagupta lui-même ne nous a pas laissé, notamment dans le domaine de la Parole, un système d'ensemble parfaitement cohérent.

D'abord, il avait puisé sa doctrine à des sources diverses, même pas toujours tantriques ou, quand elles l'étaient, relevant d'écoles différentes. Il n'avait, bien entendu, étant indien, pas utilisé ces sources avec le souci d'en tirer un système original et cohérent, mais bien au contraire avec le respect d'une tradition envisagée comme une, alors qu'elle était diverse et dont il s'efforçait de masquer les divergences ou de prouver plus ou moins bien qu'elles n'existaient pas ; peu sensible, au demeurant, à ce qui, à un esprit moderne, apparaîtrait comme contradictoire, toute contradiction pouvant se résoudre en une unité plus haute ou plus profonde. Comme tant de maîtres indiens, d'ailleurs, il développait dans ses ouvrages certains points qui lui paraissaient plus importants, ou plus utiles à l'instruction d'un disciple, laissant d'autres dans l'ombre. Enfin, toutes ses œuvres ne sont pas parvenues jusqu'à nous et, en dépit de l'ampleur de ce qui en subsiste encore, il s'est souvent borné, dans les œuvres qui ont été conservées, à des indications assez brèves, à des aphorismes, que l'enseignement oral devait éclairer [1]. Le TĀ, ainsi, si vaste qu'il soit, ne s'explicite (et encore pas toujours) que grâce au commentaire que Jayaratha en a fait deux siècles plus tard en se référant lui-même aux divers textes et auteurs du Trika ou de l'*āgamaśāstra* qui lui étaient accessibles (et dont beaucoup ne sont plus connus maintenant que par ses citations), commentaire lui-même donc assez composite et pas toujours exempt de contradictions.

(1) Enseignement auquel il est d'ailleurs encore possible de recourir grâce au Swami Lakṣman Brahmacarin, de Srinagar, avec lequel nous avons notamment étudié le PTV. d'Abhinavagupta.

Dans ces conditions, un exposé des doctrines du Trika doit reposer essentiellement sur la seule tentative, imparfaite, de synthèse : l'œuvre d'Abhinavagupta, complétée par celles de Kṣemarāja et de Jayaratha qui se sont efforcés d'interpréter fidèlement, semble-t-il, la pensée de leur maître en l'étayant au besoin des œuvres des autres auteurs et de la tradition de l'école. C'est donc sur ces trois auteurs que repose avant tout la présente étude, mais en faisant appel aussi, à leur exemple, à toutes les œuvres encore existantes reconnues par le Trika. Sans doute peut-on, en agissant ainsi, s'exposer au reproche d'avoir opéré une synthèse personnelle en complétant par endroit l'enseignement d'un auteur par celui d'un autre, rassemblant ainsi des éléments épars dans les textes, répartis sur plusieurs siècles, de cette école. Mais en réalité les divergences ne portent généralement que sur des points de détail — elles seront, au demeurant, signalées à leur place [1] — alors que les exposés des principales doctrines du Trika, notamment en ce qui concerne la Parole, sont généralement concordants, soit que ces doctrines soient explicitées par Abhinavagupta, Kṣemarāja, ou d'autres, soit qu'elles apparaissent ou s'imposent d'elles-mêmes lorsqu'on lit et qu'on compare un certain nombre de textes.

Cela étant, il nous faut maintenant, avant d'examiner les principaux aspects des spéculations du Trika sur les puissances de la Parole, résumer brièvement l'essentiel de la doctrine de cette école — cosmologie, métaphysique — en tant qu'elle est liée à la Parole.

Le premier principe, Śiva, est, pour le Trika, Conscience (*cit*) lumineuse ; mais celle-ci est à la fois pure lumière-conscience (*prakāśa*) et prise de conscience (*vimarśa*) de cette lumière : elle est *prakāśavimarśamaya*, c'est-à-dire lumière ou conscience transcendante mais qui, loin d'être un absolu immobile et sans vie, est au contraire fulguration (*sphurattā*), vibration lumineuse (*spanda*), énergie (*śakti*) — tout cela étant dû à son aspect de *vimarśa* [2]. Du point de vue des catégories de la manifestation des *tattva* [3], *prakāśa* est *śiva* et *vimarśa* est *śakti*, mais les deux sont absolument inséparables [4]. Or l'aspect d'énergie, de vie, de conscience active, du premier principe est également son aspect

(1) Par exemple ch. IV, p. 162, à propos de *paśyantī* et d'*icchāśakti* ; etc.

(2) Cf. L. Silburn, P. S., introd. pp. 20-24.

(3) Le Trika, avec le tantrisme, admet 36 *tattva*, en ajoutant 11 aux 25 que connaît le Sāṃkhya.

(4) *na hi śaktiḥ śivāt bhedam āmarśayet*, PTV. p. 3.

de Parole (*vāk*). *Vāk*, principe énergétique féminin [1], est donc la conscience vivante, la vie, l'énergie même de Śiva. Elle est, en Śiva, l'énergie, ou la Parole, ou mieux : l'énergie-parole, prise en sa source, ce par quoi il crée l'univers, grâce à quoi il le soutient et en quoi il le résorbe. La Parole apparaît ainsi dès le premier principe comme un aspect de la Conscience. La Conscience en tant que vivante est inséparable de la Parole ; tout comme en ce monde il n'y a pas (selon l'aphorisme de Bhartṛhari, repris par Abhinavagupta) de conscience réfléchie, d'idée, qui ne soit accompagnée de parole [2]. Toutefois, de même que l'on peut en quelque manière n'envisager que l'aspect de *prakāśa* du premier principe, tout comme on peut considérer Śiva seulement en tant qu'absolument transcendant, que détourné de l'univers [3], de même il est possible de concevoir un premier stade où la pure Conscience ne serait pas encore Parole, où l'on se trouverait dans un au-delà de la Parole, en un point, inconcevable, où la Parole naîtrait du silence, ou s'y résorberait. Mais le niveau le plus haut de la Parole, la Parole suprême (*paravāk*), est déjà à certains égards si proche du silence et le premier principe est, quant à lui, si difficilement séparable de son énergie, que cette étape semble à peine avoir d'existence. Ce point de jonction de la Parole la plus haute avec le pur transcendant au-delà même de la Parole suprême est parfois appelé *unmanā* [4]. Conserver cette étape suprême, pure transcendance silencieuse, permet de sauvegarder un absolu transcendant dans un système qui y répugne naturellement. Notons enfin que cette distinction qui réserve au moins théoriquement, au-delà de la Parole la plus haute, une zone qui serait pure conscience (*cit*) fait se prolonger dans le Trika une conception fort ancienne, à laquelle la pensée indienne semble attachée et qui maintient cette subordination de la parole au silence, ou à la pensée, de la *vāk* au *brahman*, que nous avions notée précédemment à propos du Véda [5].

(1) Cf. ch. I, p. 20.

(2) Cf. ch. IV, p. 150. Comme nous l'indiquerons plus loin, il semble y avoir là une transposition d'observations psychologiques sur le plan cosmique. La cosmogonie du Trika apparaît souvent comme une « cosmisation » d'expériences psychologiques, yogiques. On passe d'ailleurs sans cesse du plan humain au cosmique et vice-versa. L'anthropocosmisme, si important dans le tantrisme, remonte, on le sait, au Véda.

(3) Il est alors appelé Paramaśiva, ou considéré comme un 37e *tattva*. Cf. ch. III, p. 84 note 6.

(4) Cf. ch. VI, p. 273 et VII p. 344.

(5) Ch. I, pp. 22 et 25.

L'aspect du premier principe sur lequel insiste le Trika (et plus spécialement, bien entendu, les textes traitant de la Parole) est celui où Śiva est uni à l'énergie, la Conscience à la Parole. C'est sous cet aspect en effet qu'il possède la plénitude de sa puissance émanatrice (puissance limitatrice, liante, mais salvatrice aussi), symbolisée le plus souvent par les 16 *kalā* de Śiva [1]. Uni à cette énergie créatrice (ou qui réabsorbe l'univers) et animé par elle, Śiva a en outre la particularité d'être considéré comme contenant toute la manifestation qui repose en lui (ou plus exactement en son énergie unie à lui), tout comme dans le jaune de l'œuf de paon se trouvent en puissance, indistinctes, toutes les couleurs de cet oiseau [2] (pour se servir d'une comparaison fréquemment utilisée dans le Trika) ou comme le banyan est en puissance, ou en essence (*sāra*), dans sa graine [3]. La pensée tantrique, en effet, et pas seulement le Trika, semble répugner, (comme toute pensée mythique, sans doute), à la conception d'une création *ex nihilo*, d'un *fiat* absolu, d'un passage du néant, ou de l'être pur et absolu, à un monde phénoménal. Pour elle, l'univers n'est pas créé, mais émané, projeté, par le premier principe qui ne peut le manifester que parce qu'il le recèle déjà en lui en puissance : ce qui n'est pas dans le premier principe ne peut pas exister hors de lui [4]. C'est là une application du *satkāryavāda*, du Sāṃkhya, pour lequel tout effet préexiste en sa cause, laquelle ne produit donc jamais que ce qui était préformé en elle. Toute la manifestation apparaîtra donc d'abord au sein du premier principe, dans son énergie, comme une sorte d'archétype ou de paradigme, de manifestation transcendentale, indifférenciée, de ce qui sera [5]. De là elle est émise (*visṛj*) en une fulguration, ou une irradiation (*sphurattā, ullāsa*), ou une projection lumineuse (*ābhāsa*), et reflétée en l'énergie (*pratibimba*) à des niveaux de plus en plus bas, où, perdant peu à peu de sa puissance et de sa luminescence premières, elle fera apparaître peu à peu tous les niveaux du cosmos, jusqu'au plus bas. Mais si, dans ce procès, la manifestation se condense, se durcit, s'opacifie [6], perd progressivement de la liberté et de la lumière premières, elle ne cesse pourtant pas de participer à la luminosité, à la

(1) Cf. ch. III, pp. 79-81.

(2) *mayūrāṇḍarasavat.*

(3) PT, *śl.* 24 ; PTV pp. 258-9.

(4) PTV. p. 102, cité et traduit ch. V, p. 244.

(5) Ou comme son essence (*sāra*), sa nature essentielle.

(6) Ce qu'expriment les termes de *ghanatā*, *śyānatā*, *āśyānatā*, *styānibhāva*, etc. qui évoquent l'épaississement, la coagulation, le dessèchement ou racornissement.

conscience et à la vie du premier principe qui est ce qui l'anime, la rend vivante, la soutient. Cette lumière est seulement obscurcie : elle ne cesse jamais d'être présente, car sans cela le monde serait inerte (*jaḍa*) [1] et sans vie ; il n'aurait même aucune existence, étant sans lien avec la source de toute existence. La manifestation existe donc d'abord en archétype, en puissance, sous son aspect purement énergétique, dans l'énergie unie à Śiva, mais en même temps celle-ci — conscience, énergie ou Parole : c'est tout un — demeure aussi toujours et partout présente [2] dans la manifestation. Elle en forme l'essence (*sāra*) dans la mesure où elle en est l'aspect de pure énergie. Mais elle est aussi le substrat, ce sur quoi repose le monde, ce dont il est entièrement pénétré (*vyāpyate*) (comme l'huile pénètre, imprègne entièrement la graine de sésame, selon la comparaison traditionnelle [3]), ce qui lui donne sa réalité. Le monde n'est en effet pas pour le Trika une pure apparence sans être, mais une création réelle [4], qui tire sa réalité du fait qu'elle provient de l'être (*sat*) [5] premier par une transformation réelle de celui-ci de la condition de cause à celle d'effet [6]. Cet être demeurant d'ailleurs lui-même inaltéré par cette transformation née, comme par jeu (*līla*), de la surabondance de sa générosité, de sa spontanéité (*svātantrya*) libre et jaillissante dont l'œuvre ne saurait porter atteinte à sa pure essence lumineuse et immuable. La réalité de la manifestation, en même temps qu'à cette origine, est due également et, par suite d'ailleurs de cette même origine, à ce qu'elle ne cesse jamais de participer à l'être.

(1) Cf. par ex. PTV. p. 5 et l'exposé de l'IPV., I. 5,11 (vol. 1, pp. 241-244). L'état de chose inerte (*jaḍatā*) est également désigné par le terme *aprakāśatā* : le fait de ne pas avoir d'éclat. Sur ce point, cf. PTV, id. et surtout IPK, I. 5,3 : « l'objet manifesté a pour nature la lumière, sans laquelle rien n'existe » et I. 5,10 et le comm. d'Abhinavagupta sur ces deux aphorismes (IPV., vol. 1, pp. 204-208 et 236-241).

(2) Ce que désigne chez Abhinavagupta le terme *satatodita* (PTV. pp. 13, 14, 35, 45, etc.).

(3) Cf. ch. III, p. 91, note 2.

(4) Cf. ŚD, II, 79, et le commentaire d'Utpaladeva : l'univers émanant de Śiva en identité avec la nature propre de ce dernier (*śivānurūpyeṇa*) n'est qu'un aspect de Śiva et existe donc véritablement (*śivarūpam eva ata eva ca satyarūpam*, pp. 88-9) voir ch. III, p. 82 et IV p. 143.

(5) *Sat* désignera d'ailleurs dans certains cas l'univers, l'existant, mais en tant qu'il participe de l'être originel, qu'il y puise sa réalité ; cf. ch. VII, p. 351.

(6) Le Trika, avec la doctrine de l'*ābhāsa* pour qui la manifestation est projection lumineuse de ce qui se trouve dans la lumière du premier principe, rejoint le *pariṇāmavāda*, la doctrine de la transformation réelle de la cause en effet et rejette donc le *vivartavāda*, selon lequel cette transformation est illusoire.

On voit donc que le premier principe, en tant qu'inséparable de son énergie, est immanent à la manifestation qui existe totalement en lui [1]. Mais le Trika ne renonce pas pour autant à affirmer en même temps et avec vigueur que Śiva ne cesse de transcender sa manifestation puisque celle-ci ne porte pas atteinte à sa pureté et puisqu'il peut toujours être, au moins logiquement, envisagé à un premier moment comme pure Conscience lumineuse (*prakāśa*) séparée de l'énergie [2].

Cela étant, l'énergie de la Conscience, ou de la Parole, qui est, comme Śiva, vibration (*spanda*), fulguration lumineuse (*sphurattā*), apparaît animée d'une pulsation, d'un mouvement continuel de contraction et d'expansion (*saṅkoca-vikāsa*). Au niveau le plus haut, ce mouvement sera celui, infiniment subtil, qui est la vie même du premier principe, l'acte pur, le mouvement pris en sa source (*spanda*). Un peu plus bas ce sera celui de l'émanation et de la résorption cosmiques qui assurent les cycles indéfiniment renouvelés des périodes cosmiques [3]. Mais ce mouvement cosmique, dans un système de pensée tantrique, a son pendant microcosmique, les deux étant liés par de constantes correspondances et homologations, ce qui fait que le mouvement de la création apparaît comme celui même qui fait l'esclavage de l'homme et celui de la résorption comme celui même de la délivrance. Cette quasi-identité des deux mouvements, cosmique et humain, est symbolisée, on l'a dit, par la *kuṇḍalinī* [4] qui est énergie à la fois vitale et spirituelle, présente à la fois dans l'homme et dans le cosmos. Dès lors toute description des niveaux et des aspects de la Parole, de leur apparition ou de leur résorption, seront non seulement la description d'un événement cosmique,

(1) Il est, selon un verset du Yogavāsiṣṭha qu'Abhinavagupta commente dans le PTV (pp. 84-92), celui « dans lequel tout [demeure], duquel tout [provient], qui est tout et partout, qui est omniprésent et éternel ». Cette notion que tout provient du « transcendant » (*anuttara*) et y demeure en réalité plongé est le thème principal de la 1re partie du PTV.

(2) Śiva sera alors appelé *paramaśiva*, le suprême Śiva. On le désignera aussi comme le 37e, ou même le 38e *tattva*.

(3) Sur cette pulsation et les termes qui l'expriment, cf. ch. VII, p. 315 note 1 et p. 347. Ce même mouvement est également connoté par les 2 termes *unmeṣa-nimeṣa*, dont se sert notamment la 1e *kārikā* du Spanda (Sp.K., I, 1) : cf. ch. V, p. 202, note 6. C'est le même processus que connote encore parfois le terme de *haṃsa* en tant que souffle créateur et destructeur de Śiva (SvT., VII, 27 — cf. ch. III, p. 120). On peut noter à ce propos que Śaṅkara, commentant le Brahma Sūtra II. 1,33, qui définit l'activité du Seigneur, la compare aussi au processus respiratoire.

(4) Sur la *kuṇḍalinī*, cf. chapitre suivant p. 107 sq.

mais aussi d'un processus qui peut être vécu par l'adepte et qui, parcouru dans le sens du retour de la Parole à sa source, mènera cet adepte à la libération. Chacun des chapitres qui suivent et qui décrivent divers aspects du mouvement créateur et destructeur de la Parole, seront donc non seulement des exposés cosmogoniques, mais représenteront en même temps autant de méthodes, de voies, pour parvenir à la délivrance [1].

Ce mouvement de manifestation de la Parole, de l'énergie sonore, peut être envisagé sous trois aspects, d'ailleurs liés puisqu'il ne s'agit que de considérer le même procès sous des angles différents :

— Soit (chap. III) comme une extériorisation, une condensation progressives de l'énergie de la Parole envisagée essentiellement comme énergie phonique. Celle-ci, énergie (*śakti*) de Śiva, vibration sonore primordiale, se condense peu à peu et, passant par une première « résonance » (*nāda*), devient goutte (*bindu*) d'énergie phonique, se divise et donnera naissance aux matrices des phonèmes (*mātṛkā*), puis aux phonèmes eux-mêmes (*varṇa*) et aux paroles. Ce procès sonore étant « signifiant » (*vācaka*) et entraînant par là même l'apparition du « signifié » (*vācya*), c'est-à-dire du monde des objets (*artha*) ou des sens qu'il exprime. L'énergie phonique est symbolisée par la *kuṇḍalinī*, dans son double aspect humain et cosmique, liée au « souffle » (*prāṇa*). Cette description qui insiste sur l'aspect humain, corporel, du processus, sur des techniques respiratoires, yogiques et qui en souligne donc la portée et l'aspect pratiques, est celle que l'on rencontre le plus souvent dans les tantra des diverses écoles : il s'agit là, en effet, de notions généralement tantriques. On les trouve dans les textes de l'*āgamaśāstra* plus que chez les auteurs à proprement parler du Trika, mais ces derniers y font d'assez fréquentes allusions qui montrent que ces spéculations vont pour eux de soi, qu'elles sont implicitement admises.

— La manifestation peut aussi être envisagée (chap. IV) comme se produisant par l'apparition de quatre niveaux de la Parole qui vont de la Parole suprême (*parā vāk*), identique à l'énergie première unie à Śiva, qui est le point de départ et de retour et le fondement des étapes suivantes qui sont : la parole « voyante» (*paśyantī*) où la différenciation se dessine, l'« intermédiaire » (*madhyamā*) où la dualité s'affirme jusqu'à la parole empirique, « grossière », appelée *vaikharī*, avec laquelle apparaissent aussi bien les sons perceptibles à l'oreille que le monde des

(1) Cf. *supra*, p. 51 note 3.

objets. Encore que ces étapes de la Parole correspondent à des niveaux de la condensation du son et de la montée de la *kuṇḍalinī*, et que la conception de ces quatre étapes remonte à la plus haute antiquité et ait été élaborée plus spécialement, semble-t-il, en milieu tantrique [1], l'exposé qu'en donne le Trika est beaucoup plus philosophique que le précédent, moins proche du mythe, moins directement lié au yoga (même si, comme on peut le croire, il y a là une transposition métaphysique d'expériences yogiques). Il donne en particulier à Abhinavagupta l'occasion d'esquisser une ontologie et une épistémologie de la Parole. On y verra non seulement comment l'univers naît peu à peu avec les divers niveaux de la Parole, mais aussi comment ces niveaux trouvent leur fondement ontologique dans la Parole suprême, transcendante, et comment cette dernière se trouve à l'origine même du langage dont elle fonde la valeur comme instrument de connaissance. Abhinavagupta tente à cette occasion une étude, très fine, de l'apparition concomitante de la parole et de la pensée explicite.

— Enfin (ch. V), le procès cosmogonique de la Parole peut être examiné en tant que lié aux phonèmes (*varṇa*) du sanskrit, qui sont censés apparaître successivement dans l'ordre de leur « transmission énumérative » (*varṇasamāṃnāya*), c'est-à-dire l'ordre où les énumère la grammaire traditionnelle. Dans ce cas, la naissance de chaque phonème est considérée comme résultant d'une prise de conscience synthétique (*parāmarśa*) [2] de Śiva, chaque prise de conscience et chaque phonème correspondant à l'apparition soit d'un aspect de l'énergie de Śiva (pour les 16 premiers phonèmes), soit d'un des 34 autres *tattva*, formant l'ensemble de la manifestation. Ainsi naîtra l'univers entier, en même temps que les quatre niveaux de la Parole, les divers aspects de l'énergie phonique et l'éveil de la *kuṇḍalinī*.

On aura ainsi envisagé trois aspects sous lesquels la Parole se manifeste et manifeste par là même l'univers, encore que ce procès, nous le répétons, puisse être parcouru en sens inverse, soit réversible, et que son exposé serve, dans l'esprit des auteurs du Trika, à révéler des voies de salut. On a cependant, en les décrivant, décrit essentiellement le procès de la manifestation. Il faut maintenant voir le mouvement inverse : celui qui, à partir de l'univers manifesté, du monde empirique où vit

(1) Cf. ch. I, p. 33.
(2) Sur ce terme cf. ch. V, pp. 186 sq.

l'homme, aboutira au retour de la Parole à sa source et par là même à la libération de l'homme.

Ce mouvement de retour de l'énergie de la Parole à sa source nous apparaîtra notamment (chap. VI) avec la théorie du sextuple chemin, ou des six cheminements (*ṣaḍadhvan*), qui ne sont rien d'autre que six voies vers la délivrance (homologables, bien entendu, à la résorption cosmique), dont les trois premières sont expressément liées à des aspects de la Parole (ce sont les voies du temps, celles des *varṇa*, des *mantra* et des *pada*) et dont les trois autres (celles dites de l'espace, celles des *kalā*, *tattva* et *bhuvana*) sont associées, et subordonnées, aux trois précédentes et liées plus spécialement à l'usage des *mantra*.

C'est avec ces derniers que se terminera cette étude (ch. VII). Le *mantra*, en effet, étant un moyen essentiel pour parvenir à la délivrance, apparaît comme un instrument privilégié de retour à la source de l'énergie de la Parole. Bien plus, il est lui-même souvent un symbole de cette énergie première, enfin il la recèle en lui éminemment, à la fois sous une forme efficace, susceptible d'agir et sous la forme d'un dynamisme non plus producteur d'effets empiriques mais tendant intensément vers sa source, vers l'origine de la Parole. Il résume ainsi à lui seul le double dynamisme, le double mouvement, de la Parole ; il en rassemble toutes les puissances.

Chapitre III

LA MANIFESTATION DU SON

Le mouvement de déploiement de l'énergie du son, ou de la Parole, que le Trika désigne souvent du terme d'*ullāsa*, c'est-à-dire de lumière, de splendeur, d'irradiation, d'apparition vibrante et lumineuse [1], peut être envisagé tout d'abord comme se produisant par une série de transformations et de condensations de l'énergie sonore primordiale qui font apparaître peu à peu l'univers et qui s'incarnent dans l'homme en un procès d'éclosion du son homologable au procès cosmique.

« Du suprême Seigneur, surabondance d'être, de conscience et de béatitude, doué de *kalā*, naquit l'énergie [phonique]. De celle-ci vint *nāda* et de *nāda : bindu*, qui est une manifestation de la suprême énergie et qui se divise lui-même en trois. Ses trois portions sont appelées : *bindu*, *nāda* et *bīja* » [2]. De cette triple division, ajoute le Śāradā Tilaka [3], auquel nous empruntons cette citation, naît à son tour *śabdabrahman* qui prendra l'aspect de la *kuṇḍalinī*. A partir de là naîtront les phonèmes (*varṇa*), puis le langage ; les dieux, puis les éléments et le monde empirique.

(1) *ul-LAS* c'est « to shine forth », briller, irradier, devenir visible ou perceptible, apparaître. C'est aussi résonner et encore : se mouvoir, jouer, danser, être heureux ou joyeux. Au causatif, *ullāsayati* c'est faire apparaître, faire mouvoir, etc. Ce terme rend donc extrêmement bien ce caractère de projection lumineuse, de libre manifestation, de jeu, d'un principe vibrant et lumineux, qui est celui de la manifestation selon le Trika.

(2) ŚT, I, 7-8 (vol. 1, pp. 16-17) :

saccidānandavibhavāt sakalāt parameśvarāt
asīcchaktis tato nādo nadād bindusaṃbhavaḥ
paraśaktimayaḥ sākṣāt tridhā 'sau bhidyate punaḥ
bindur nādo bījam iti tasya bhedāḥ samīritāḥ

(3) Ce tantra aurait pour auteur Lakṣmaṇa Deśika. On en ignore la date, mais elle ne semble pas très ancienne. Il fut commenté par Rāghava Bhaṭṭa en 1484. Ce pourrait être un texte contemporain du Trika (telle est d'ailleurs l'opinion de Farquhar, *Outline*, p. 267). Il contient essentiellement des *mantra* et des préceptes rituels. Il fut publié par A. Avalon dans les Tantric Texts, vol. 16 et 17, Calcutta, 1933.

Voilà résumé ce mouvement de l'énergie du son qui va faire apparaître toute l'émanation à partir du premier principe, transcendant mais doué d'un dynamisme tendant vers la manifestation (*sakalā*). Procès qui se déroule pour la plus grande part (jusqu'à *śabdabrahman*) au sein de l'énergie de Śiva, mais qui est décrit pourtant en termes assez concrets. Procès cosmogonique mais qui, avec la *kuṇḍalinī*, est présent en l'homme et l'homme identifié au cosmos, où le « cygne » (*haṃsa*) est souffle vital autant que fulguration de la suprême énergie.

Cette cosmogonie, on le sait, est généralement celle du śivaïsme et du tantrisme. Les auteurs du Trika, toutefois, ont plutôt envisagé l'émanation liée au son et à la Parole dans une perspective différente, que l'on examinera dans les chapitres suivants : celle des quatre niveaux de la Parole et celle de l'émanation phonématique. La cosmogonie examinée dans ce chapitre-ci n'est pourtant nullement étrangère au Trika. Il y a là, en effet, un certain nombre d'éléments qui sont communs à toutes les écoles qui se rattachent au tantrisme : *nāda*, *bindu*, les triades issues de ce dernier, la *kuṇḍalinī*, la *mātṛkā*, autant de notions que l'on retrouve souvent dans les textes du Trika. Mieux, de longs passages du Svacchanda Tantra (et de son commentaire par Kṣemarāja) sont consacrés aux étapes de la résorption de l'énergie sonore du mantra *OṂ* qui, de *bindu* au suprême Śiva, rejoint celle que décrit le Śāradā Tilaka. Un autre texte du Trika, le Netra Tantra (commenté aussi par Kṣemarāja) suit en sens inverse le mouvement de l'énergie de *OṂ* et expose ainsi la manifestation de l'énergie phonique. Le Kāmakalāvilāsa, enfin, apporte une description fort voisine de l'apparition et de la division de *bindu* ; sans doute, ce texte, de date indéterminée, ne peut-il pas être considéré en toute certitude comme du Trika, mais on peut toutefois penser qu'il l'est car sa doctrine et sa terminologie sont celles-mêmes de l'école. On peut, encore, faire appel au Vāmakeśvarīmata Tantra et à son commentaire par Jayaratha. Si ce chapitre, donc, mentionne des textes tantriques qui ne relèvent pas du Trika (mais qui toutefois appartiennent comme lui au śivaïsme non-dualiste), ce n'est que dans la mesure où ils complètent et corroborent une doctrine parfaitement admise par le śivaïsme du Cachemire.

Śiva-Śakti.

Le premier principe, Parameśvara, Paramaśiva : le Suprême Seigneur, Śiva transcendant, est, bien entendu, à l'origine du procès que l'on examine ici. Mais il a deux aspects. D'abord celui du pur principe

éternel, totalement transcendant ; il est, selon le Trika, pure Conscience (*cit*) ou pure lumière-conscience (*prakāśa*), et, dans ce cas, il est séparé de la manifestation qu'il transcende absolument, rien ne pouvant troubler sa pureté et sa transparence absolue. Mais il peut aussi être envisagé comme tourné vers la manifestation, la recélant en lui en puissance dans l'indifférenciation première et étant alors inséparablement uni à son énergie, Śakti, laquelle est, à proprement parler, la cause et la source de toute la manifestation [1]. Comme nous l'avons indiqué [2], l'énergie correspond à l'aspect de Parole du premier principe ; elle est prise de conscience (*vimarśa*) de la lumière de la Conscience et c'est cette prise de conscience qui lui donne vie [3]. C'est sous cet aspect que Śiva est pris en considération ici, comme l'indique l'épithète de *sakalā* qui lui est accolée dans le *śloka* 7 du ŚT cité au début de ce chapitre [4].

Le terme de *sakalā* implique que Parameśvara est considéré comme associé à l'énergie en tant que prise de conscience (*vimarśa*) mais, plus spécialement, comme doué d'un dynamisme qui, tout en correspondant au niveau le plus élevé de l'énergie, tend pourtant vers la division et la limitation. C'est ce dynamisme qui lui fera manifester l'univers. *Kalā* désigne originairement une portion, et plus particulièrement le seizième du diamètre de la lune, qui est la portion dont elle s'accroît pendant chaque jour de la quinzaine et dont l'ensemble forme la pleine lune. On retrouve une transposition de cette image lunaire dans la conception des seize *kalā* de Śiva, Les 16 voyelles associées à Śiva dans l'émanation phonématique [5] sont en effet appelées *kalā* [6] — et ne sont-elles pas d'ail-

(1) On retrouvera ces deux aspects du Premier Principe à propos de *A* dans l'émanation phonématique ; cf. ch. V, p. 192 sq. C'est la même distinction qu'expriment les deux termes *kula* et *akula* (id. p. 195-6).

(2) Ch. II, p. 68.

(3) Cf. IPV, I. 5,20 (vol. I, p. 294) : *sa prakāśajīvitasvabhāvo vimarśaḥ*.

(4) Cette distinction des deux aspects de Śiva est d'ailleurs notée dès l'abord dans le passage en question du ŚT. On y lit en effet : « Il faut savoir que Śiva est double : sans qualités et pourvu de qualités. Sans qualités, il est éternel et séparé de la nature. On le dit avec qualités lorsqu'il est doué des *kalā* ». *Nirguṇaḥ saguṇaśceti śivo jñeyaḥ sanātanaḥ | nirguṇaḥ prakṛter anyaḥ saguṇaḥ sakalaḥ smṛtaḥ ||* (ŚT., I, 6, vol. 1, p. 15).

Kalā s'entend donc ici comme le dynamisme propre à la nature (*prakṛti*), non pas que celle-ci existe au niveau de Śiva, mais celui-ci, lorsqu'il est envisagé comme uni à l'énergie, possède de façon éminente le dynamisme créateur que la nature manifestera sur le plan de la différenciation qui est le sien (*kalā-prakṛtiḥ* dit le commentateur du ŚT., id. p. 15).

(5) Cf. *infra*, p. 128 sq. et plus complètement ch. V, p. 188 sq.

(6) Ou *tithi*, dont le sens est également celui de jour de la quinzaine lunaire.

leurs aussi les portions en lesquelles il se divise ? — Ces voyelles sont aussi, bien entendu, les divers aspects de son dynamisme créateur. La 16e *kalā*, toutefois, diffère des 15 autres. Dans le cas de la lune, en effet, c'est celle qui existe lors de la nuit de la nouvelle lune (où le soleil et la lune sont censés habiter ensemble, d'où le nom d'*amāvāsya* [1] de cette nuit et l'appellation d'*amākalā* de cette *kalā*), où la lune est invisible. La 16e *kalā* lunaire est alors considérée comme une *kalā* invisible sans doute mais immortelle et qui permet à la lune de reparaître ensuite. D'une façon analogue le Trika considère la 16e *kalā* de Śiva comme celle où coïncident et se parachèvent ses deux aspects solaire et lunaire et celle qui lui permet, non de renaître, mais d'émettre la manifestation [2]. Elle sera donc à certains égards envisagée comme résumant l'ensemble du dynamisme créateur et limitateur de Śiva, tout en représentant son aspect émetteur (la 16e *kalā* de Śiva est en effet aussi le 16e phonème, le *visarga*, à partir duquel les consonnes, puis toute la manifestation, sont émises). Mais pour désigner Śiva sous son aspect transcendant, où il domine tous les aspects de sa puissance émettrice et limitatrice, le Trika se servira encore du terme de *kalā* et dira qu'il en existe une 17e. Ce sera la *kalā* transcendante, immortelle (*anuttara-* ou *amṛtakalā*), qui est l'énergie de la pure conscience (*cit kalā*), transcendante et pourtant possédant une tendance déterminatrice qui contient en germe toutes les autres énergies et toute la manifestation. C'est, dit Abhinavagupta dans le Tantrāloka (TĀ., III, 137-140 ; vol. 2, pp. 140-1), la suprême

(1) Cf. l'article de Maryla Falk, *Amāvāsyā in mythical and philosophic thought* (I.H.Q., XVIII, 1942, pp. 26-45).

(2) Cette division de l'être suprême en seize *kalā* n'est pas propre au Trika et elle lui est bien antérieure. En effet, Prajāpati apparaît divisé en 16 dans un *mantra* du Yajurveda (Vāj.Sam, 8, 36) et dans le Śatapatha Brāhmaṇa, VII. 2. 2,17 et IX. 2. 2,2 il est question de *ṣoḍaśakalāḥ prajāpatiḥ*. Le même texte contient même (I. 2. 2,3) une division de Prajāpati en 17. De son côté la BĀUp., I. 5,14-15, dit que Prajāpati a 16 parties : « les nuits en forment quinze, la 16e est fixe. C'est par les nuits qu'il croît et décroît. Puis, la nuit de la nouvelle lune, entrant au moyen de cette 16e partie dans tout ce qui a souffle, il renaît au matin... L'homme qui sait ainsi est lui-même Prajāpati, l'année aux 16 parties. Son bien constitue quinze de ces parties, son *ātman* est la seizième » (trad. E. Senart).

Pour l'Up., donc, la 16e *kalā* était la plus haute, l'immortelle, le moyeu autour duquel tout tourne.

Sur cette division, cf. H. Lüders, *Die Soḍaśakalāvidyā* (Phil. Ind., pp. 509 sq.) ainsi que l'article cité ci-dessus de Maryla Falk. Sur l'aspect solaire et lunaire de Śiva, voir *infra* pp. 133-6.

kuṇḍalinī, le suprême *brahman*, le ciel de Śiva (*śivavyoman*) [1]. C'est de la même façon que le Trika dira parfois qu'il y a un trente-septième *tattva*, ce sera Paramaśiva, le suprême Śiva, qui est Śiva, le 36e *tattva*, mais considéré comme absolument transcendant [2].

En plus de ces 16 (ou 17) *kalā*, il y a, bien entendu, celles des consonnes, ce qui en fait 50 en tout. Mais on dit aussi que les *kalā* sont innombrables, et elles le sont en effet puisque ce sont des aspects, qui sont infinis, de Śiva qui se divise, ou qui tend vers la division, pour manifester l'infinie diversité de l'univers né de cette division.

Telles étant les valeurs de ce terme, et pour distinguer *kalā* de *śakti*, l'énergie, nous le traduisons par dynamisme limitateur ou par énergie limitatrice, ou tendant vers la limitation [3].

Ce même *śloka* du ŚT., en qualifiant Parameśvara non seulement de *sakalā*, mais encore de *saccidānandavibhava*, souligne un point essentiel qui est le suivant : même lorsqu'il se tourne vers la manifestation et s'unit à l'énergie, le premier principe ne perd rien de sa nature propre qui est celle du pur Śiva transcendant. Il ne faut pas se laisser tromper, à cet égard, par la façon même dont s'exprime ce texte, qui semble faire sortir l'énergie de Parameśvara (*parameśvarāt/asīc chaktiḥ* ...) [4]. L'éner-

(1) Cf. également PTV, p. 27 (cité au ch. V, p. 193) et p. 224 : « après [le *visarga*] se trouve la 17e *kalā* qui est transcendante et à laquelle est uni le cœur ». Certains textes, dit Abhinavagupta dans le PTV, p. 202, admettent même une 18e *kalā* qui serait le Transcendant, au-dessus de Śiva ; c'est dire que, en dépit de son sens originel, *kalā* peut arriver à désigner ce qui est au-delà de toute différentiation. Une autre valeur est toutefois donnée aux 17e et 18e *kalā* dans le MVV., I, 889, p. 82) : cf. ch. V, p. 226, note 1.

(2) TĀ, XI, 21-28 (vol. 7, 2°, pp. 13-23).

(3) L'aspect d'énergie limitative de *kalā* apparaît encore dans le fait que ce terme désigne aussi une des cinq « cuirasses » (*kañcuka*) qui, avec *māyā*, limitent le sujet conscient universel et en font un être limité.

Kalā peut être, enfin, une des cinq portions en lesquelles se divise la manifestation cosmique (cf. ch. VI, pp. 278 sq.) et dans ce cas l'aspect, non seulement de partie mais de division spatiale, du terme *kalā* est plus sensible. Les cinq *kalā*, dans le sextuple chemin, font d'ailleurs partie de la « voie de l'espace » : *deśādhvan*.

(4) L'objection était apparue à Rāghavabhaṭṭa qui, dans son commentaire de ce tantra (*ibid.*, p. 16), prend soin de préciser que l'énergie demeurait fondue dans le Principe, sous une forme subtile et de pure conscience (*caitanya*), puis qu'ensuite elle s'enfle en quelque sorte (*ucchūna*) en vue de la manifestation. Dans le même sens, cf. PTV : « le corps de l'énergie n'est rien d'autre que le « Je » (*aham*) de Parameśvara qui s'accroît par son propre *camatkāra* » : *parameśvarasya hi svacamatkāravṛṃhitaṃ yat aham iti tad eva śāktaṃ vapuḥ* (p. 69, l. 8).

gie naît logiquement de Śiva puisque chaque *tattva* naît de celui qui le précède, mais chaque *tattva*, aussi, est contenu en puissance dans celui qui vient avant lui [1]. Seulement, dans le cas de l'énergie, cela va plus loin, car elle est véritablement inséparable de Śiva [2]. Sans doute peut-elle apparaître comme en provenant lorsqu'on envisage l'émanation et ses 36 *tattva*, dont elle est le deuxième, mais c'est là une vue relative et qui ne doit pas cacher la totale inséparabilité, due à leur identité, des deux premiers *tattva* [3]. On verra, de même, que les étapes suivantes de l'évolution sonore, celles de *nāda* et *bindu*, ne sont, en fait, que des aspects de l'énergie et qu'ils ne peuvent pas en être séparés. Leur identité avec Śiva et Śakti sera affirmée de façon plus ou moins catégorique selon les exposés qui sont donnés de ce procès, et qui diffèrent, mais le principe même de cette identité ne fait jamais de doute.

Il convient d'ailleurs de noter que l'émanation du son, de Śiva à *bindu*, se passe (sauf dans le cas envisagé par le Netra Tantra) au sein des *tattva* de *śakti* et de *śiva*, au niveau de la Parole suprême (*paravāk*).

Les textes ne vont du reste pas se contenter de poser que *śakti* représente l'étape la plus haute de l'énergie sonore, celle de la vibration [4] sonore la plus élevée et la plus pure. Ils vont y distinguer des étapes afin de noter les nuances les plus délicates de l'apparition, ou de la résorption, du son.

(1) Cela est une conséquence de l'*ābhāsavāda* (cf. chap. II, p. 70) et de la théorie de la causalité admise par le Trika (*satkāryavāda*) : toute chose existant en puissance dans celle qui la précède et dont elle est l'effet. En ce qui concerne les *tattva* Abhinavagupta a, dans le PTV, développé cette théorie et en a tiré notamment la conséquence importante de la présence de tous les *tattva* en chacun d'eux : PTV. pp. 47, 63, 139, 151 ; p. 138 de ce texte, il précise nettement que cette conception des *tattva* se rattache au *satkāryavāda*. Les auteurs du Trika insisteront de même sur l'inséparabilité des quatre niveaux de la Parole : cf. sur ce point le chapitre suivant.

(2) On la trouve proclamée dès la 1re phrase du PTV. : « l'énergie, en effet, ne peut pas se concevoir comme différente de Śiva » *na hi śaktiḥ śivāt bhedam āmarśayet* (p. 3).

(3) Le Trika affirme cette inséparabilité lorsqu'il souligne celle de *prakāśa* et *vimarśa*. Cf. IPV, I. 5,11 (vol. I, p. 241) : *svabhāvam avabhāsasya vimarśam*, où Abhinavagupta glose *avabhāsasya* par *prakāśasya*.

(4) Le Principe, en tant que conscience vivante et source du devenir, étant, comme on le sait, décrit par certains textes du Trika comme *spanda*, terme que l'on peut traduire par vibration, mais sans se dissimuler que c'est là une traduction imparfaite pour exprimer ce qui n'est pas un mouvement sensible, mais la fulguration (*sphurattā*) de la lumière de la conscience, le premier ébranlement, source de toute vie, l'acte pur saisi en sa source. Cf. ch. II, p. 72.

Dans les textes du Trika : Svacchanda et Netra Tantra, Tantrāloka, Vijñānabhairava et dans le Yoginīhṛdaya, ces étapes se trouvent le plus souvent décrites à propos de l'énonciation (*uccāra*) [1] du *praṇava* : le *mantra OṂ*, exposés qui montrent comment la vibration sonore « grossière » des trois phonèmes qui composent ce *mantra* s'élève, s'affine puis se fond dans la pure énergie transcendante identique à Śiva où le son et le souffle se résorbent et d'où ils tirent leur origine [2]. Ce mouvement ascensionnel de l'énergie du son est celui auquel s'identifie le yogin afin de se fondre en l'énergie. Mais ce procès a, bien entendu, un double aspect humain et cosmique, la libération du yogin s'obtenant précisément par son identification avec des niveaux de plus en plus hauts de l'énergie. Ce mouvement de retour à la source de l'énergie n'est donc pas seulement celui du yogin vers la libération, mais aussi celui de la résorption cosmique (*saṃhāra*) et, pris en sens inverse, c'est celui de l'émanation (*sṛṣṭi*). On le trouve d'ailleurs ainsi décrit dans le chapitre 21 du Netra Tantra [3] auquel on se réfèrera souvent dans les pages qui suivent.

Dans cette résorption progressive de la vibration sonore du *praṇava*, à partir de *bindu*, la résonance (*nāda*), qui s'achève en *nādānta*, se fond en l'énergie, *śakti*, qui est sa source et où demeure donc une certaine forme de vibration sonore. Puis la dissolution de cette vibration se poursuit au sein même de l'énergie et on y distingue encore trois étapes de plus en plus hautes : *vyāpinī*, *samanā* et *unmanā*.

Si on les envisage dans le sens de l'émanation cosmique, on trouve d'abord *unmanā*, qui est l'énergie suprême, transcendante, unie à Śiva et quasi-identique à lui [4]. Ensuite vient *samanā* qui est toujours transcendante, mais où commence à apparaître le mouvement qui donnera naissance à l'univers. Elle le recèle en elle lors de la résorption

(1) Sur le sens de ce terme, cf. *infra* p. 121 et surtout ch. VII, pp. 326 sq.

(2) Sur l'*uccāra* de *OṂ*, cf. ch. VII, pp. 341 sq. ainsi que le V. Bh. (éd. Lilian Silburn), pp. 76-77.

(3) NT., XXI, 60-70 (vol. 2, pp. 285-295).

(4) *Id.*, XXI, 60 (p. 285) : *sā śaktiḥ paramā sūkṣmā unmanā śivarūpinī* ; elle est, dit le commentaire, pure essence qui ne pourrait supporter que l'univers commence à y apparaître. On peut penser qu'avec *unmanā* on est presque avant la Parole. En un point où elle n'apparaît pas encore, ou bien où elle est sur le point de naître dans la Suprême Conscience. C'est la limite où la Parole originelle, totalement ineffable, émerge du Silence, ou s'y perd. Sur *unmanā* cf. ch. VI, pp. 272 et 290 et ch. VII, pp. 345 et 360.

cosmique et le projette lors de l'émanation [1]. *Vyāpinī*, elle, est l'énergie immanente à la manifestation, elle la pénètre (*vyāpyate*) et lui donne vie [2]. Ces trois énergies sont, bien entendu, des formes de l'énergie sonore. Le son, nous dit-on, est dès *vyāpinī* apaisé et identifié à l'énergie [3], mais il va de soi qu'il subsiste encore en *samanā* et *unmanā* car ce sont là des énergies placées à la source de la manifestation, laquelle n'apparaît qu'en conséquence d'une vibration sonore qui, pour être infiniment subtile, existe pourtant dès l'origine. On en verra une preuve dans le fait que pour le yogin l'« énonciation » (*uccāra*) du *mantra*, liée à cette montée de l'énergie du souffle qu'on appelle *haṃsa* [4], s'étend jusqu'à *unmanā* pour ne s'immobiliser qu'au-delà du *tattva* de *śakti*, en Śiva [5]. La vibration sonore apparaît donc bien dès le niveau de l'énergie.

De son côté, le Yoginīhṛdaya décrivait *unmanā* non seulement comme un état d'infinie subtilité et de vide transcendant [6], mais encore comme

(1) « Elle fulgure, dit Kṣemarāja, sous la forme de l'énergie productrice de l'émanation transcendentale qui est l'expansion des innombrables émanations et résorptions cosmiques qu'elle détient en elle » : *garbhīkṛtāśeṣaviśvasṛṣṭisaṃhāraprapañcamahāsṛṣṭiśaktirūpatayā sphurati* NT., XXI, 61, comm. (p. 286). Sur *mahāsṛṣṭi*, cf. ch. V, pp. 243 sq.

(2) *Aśeṣabhāvāsūtraṇarūpam*, Sv.T., IV, 269 comm. (vol. 2, p. 172, ligne 3). Sur le terme *vyāpti*, cf. *infra*, p. 91 note 2.

(3) *praśāntaśabdavyāptikatva*, Sv.T., IV, 384, comm. (vol. 2, p. 241 *in fine*).

(4) Sur *haṃsa*, voir *infra*, pp. 120-122.

(5) Sv.T., IV, 262 : *śivatattvagato haṃso na caret vyāpako bhavet* : « ayant atteint le *śivatattva*, *haṃsa* s'immobilise et devient omnipénétrant » (vol. 2, p. 166).

(6) Le Trika, comme le Yogavāṣiṣṭha, qui est peut-être comme lui originaire du Cachemire (faut-il voir dans les deux cas une influence du bouddhisme idéaliste ?), introduit parfois dans sa description des premières étapes de l'émanation la notion de vide (*śūnya*). Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un vide ontologique mais, bien au contraire, de la plénitude de l'être pur qui n'est vide que de l'imperfection du monde manifesté et qui fulgure dans ce vide pour le manifester (cf. PHr., 4, comm. p. 30 ; cf. également PTV. p. 20 : *sarvavedyaprakṣayātmaśūnyapada* et p. 87). On distingue d'ailleurs des degrés dans ce vide.

C'est ainsi que le Sv.T. (IV, 289-294, vol. 2, pp. 184-189) énumère six *śūnya* successifs qui vont du stade de l'énergie immanente à la manifestation, à celui d'*unmanā* qui est réalité ultime, inconditionnée et immuable. Un septième « vide » s'ajoute enfin aux six autres et les absorbe en lui, c'est en vérité, nous dit-on, le « non-vide » (*aśūnya*) qui est le suprême Śiva transcendant : Paramaśiva, masse homogène de conscience et de béatitude, être pur (*sattamātra*), lumineux, transcendant, et pourtant contenant tout en lui.

Le TĀ, XI, 21 (vol. 7, 2°, p. 13) désigne cette étape suprême, celle de Śiva transcendant, qu'on peut envisager comme un 37e *tattva* dominant les 36 autres, du nom de

Parole immobile et incréée : *anutpannaniḥspandavāk* [1], ce qui l'identifie, en somme, à *parā vāk*, le niveau suprême de la Parole, tel qu'il est conçu par les auteurs du Trika [2]. (*Parā vāk*, on le verra, est *vimarśa*, qui est l'énergie inséparable de *prakāśa* : Śiva). Il convient enfin de noter que le mouvement qui anime l'énergie à partir de *samanā* et de *vyāpinī* est celui de l'union de Śiva et Śakti [3], la manifestation étant le fruit de cette union. C'est ce mouvement qui éveille la *kuṇḍalinī*.

Nāda.

« De [l'étape de] Śakti naît [celle de] *nāda* » [4] avec laquelle on peut dire que commence la condensation de la vibration sonore originelle ; condensation infiniment peu marquée d'ailleurs, car si *nāda* est une

śūnyātiśūnya (terme que Kṣemarāja, dans son comm. à NT., XXI, 61, semble plutôt appliquer à *unmanā*, ou même *samanā* : *śūnyātiśūnyātmavyāpinī bhūr uktā*). Il ne s'agit là, semble-t-il, que d'une façon négative de décrire la réalité la plus haute. Sur *śūnya* dans l'émanation phonématique, cf. ch. V, pp. 210-2.

(1) Cité par Arthur Avalon, in *Garland of Letters*, p. 114.

(2) On voit de même l'un d'eux, Jayaratha (TĀ, III, 67, comm., vol. 2, p. 76), transposer dans l'émanation phonématique, pour l'appliquer à *A*, le transcendant *anuttara*, un *śloka* du Sv.T. (Sv.T., VII, 59) qui décrivait *haṃsa* : les mêmes termes peuvent s'appliquer aux deux notions, car il s'agit toujours du degré le plus élevé de l'énergie de la Parole ; cf. *infra*, pp. 120-122.

(3) NT., XXI, 60.

(4) C'est-à-dire « résonance ». Ce terme qui, dans le Veda, désigne un son d'une certaine force, a été utilisé dans la phonétique traditionnelle indienne pour caractériser les occlusives sonores qui ont, disent les Prātiśākhya, le *nāda* pour effort subséquent (*anupradāna*), par opposition aux sourdes que caractérise *śvāsa*, le souffle sourd (Taittiriyaprātiśākhya, 1, 12-13 : *śvāso 'ghoṣeṣvanupradānaḥ nādo ghoṣavatsvareṣu*. Ṛkprātiśākhya, XIII, 4-5 : *śvāso 'ghoṣanāṃ itareṣāṃ tu nādaḥ*).

Le passage se conçoit de ce sens phonétique à celui qu'on lui trouve plus tard, dans le yoga et le tantrisme, systèmes qui accordent au son, cosmique ou interne, un rôle important et où *nāda* désigne une forme de son particulièrement subtile et, à ce titre, plus semblable à la résonance qui suit le son qu'au son lui-même, encore trop proche du moyen physique qui l'a causé. C'est ainsi que ce terme apparaît par exemple dans des Yoga Upaniṣad comme la Dhyānabindu ou la Nādabindu, où il est lié à la méditation de *OṂ* associée à l'éveil de la *kuṇḍalinī*.

On verra que, dans certains systèmes rattachés aux Āgama et aux Tantra, *nāda* apparaît deux fois : d'abord au niveau que nous envisageons ici, puis plus bas comme l'un des produits de la division de *bindu*. Dans le śivaïsme dualiste, qu'il s'agisse du Śaivasiddhānta ou de celui de Śrīkaṇṭha, *nāda* ne se rencontre que comme découlant de *bindu*, mais celui-ci n'y a pas le même rôle que dans le Trika et les Tantra non-dualistes ; sur ce point cf. *infra* p. 104, note 2.

forme du son, il demeure cependant imperceptible, lorsqu'on l'envisage du moins sur le plan cosmologique [1] : c'est la première résonance (*nāda*) de la Parole Suprême (*parā vāk*), de la vibration (*spanda*) qui anime le premier principe. C'est, dit le Netra Tantra, le *sphoṭa* [2], lequel est une forme de son qui remplit l'univers [3]. Kṣemarāja précise que lorsque l'énergie (en *unmanā*, etc.) désire manifester l'univers qui n'est rien d'autre qu'elle-même sous l'aspect de « ce qui exprime » et de « ce qui est à formuler » (l'univers étant formé de l'ensemble des sons et des paroles signifiantes : *vācaka* et de ce qu'ils expriment, du « signifié » : *vācya*, c'est-à-dire des objets qu'ils amènent à l'existence), elle conserve en elle la vibration (*spanda*) qui formera le « signifié » et exprime d'abord la vibration « signifiante » sous la forme du *nāda* non-particularisé [4]. Le *nāda*, étant « ce qui exprime », est donc ce qui manifeste, révèle (*sphuṭati*) l'univers — d'où l'appellation de *sphoṭa* qui lui est appliquée par le tantra ; c'est l'ensemble de l'énergie sonore (*śabdagrāma*) pro-

(1) Lorsque cet éveil du son, en effet, est transposé sur le plan microcosmique, celui du yoga, avec l'éveil et l'ascension de la *kuṇḍalinī*, *nāda* peut être alors un son à certains égards perceptibles. C'est ainsi que la Haṃsopaniṣad décrit les 10 espèces de *nāda* qu'entend le yogin qui fait le *japa* de *haṃsa*. Selon cette Up., lorsque l'énergie ascendante du souffle (*haṃsa*) se fond en *nāda* et qu'alors la respiration du yogin s'arrête, celui-ci perçoit dix variétés de *nāda* : le 1er est appelé *cini*, le 2e *ciñcini*, le 3e est le son d'une cloche, etc., et c'est quand apparaît le 10e que l'esprit du yogin se fond en l'énergie. Jayaratha (TĀ, V, 91, comm. vol. 3, p. 410) cite un texte qui énumère aussi dix *nāda* dont le 10e donne la libération.

Il s'agit là de sons que doit en effet percevoir le yogin qui se livre à certains exercices tendant à l'éveil de la *kuṇḍalinī* : on les trouve décrits de diverses manières dans le nombreux textes, cf. par exemple, Gheraṇḍa Saṃhitā V, 81-82, Haṭhayogapradīpika, IV, 81 sq., V.Bh., 38 ou Nādabindu Up., 31-41.

(2) Sur ce terme si important dans la philosophie grammaticale indienne, on peut renvoyer à Ruegg, *Contributions ...*, qui cite les principaux textes et études consacrés au *sphoṭa*. Également à l'édition et traduction par M. Biardeau de la Sphoṭa Siddhi de Maṇḍana Miśra.

(3) NT, XXI, 61-63 (vol. 2, pp. 287-8) :

dhvanirūpo yadā sphoṭas tvadṛṣṭāc chivavigrahāt||
prasaraty ativegena dhvaninā̆pūrayañ jagat|
sa nādo devadeveśaḥ proktaś caiva sadāśivaḥ||

« Lorsque, par la division de Śiva l'invisible, le *sphoṭa*, qui est une forme de son, se répand en remplissant le monde d'un son très rapide, il est appelé *nāda*, ô Maître des Dieux, et Sadāśiva ». Sur le terme *dhvani*, cf. *infra*, p. 118, note 3.

(4) NT, XXI, 62-63, comm. p. 287 : *saiva vācyavācakātmaśāktarūpaṃ viśvam avabibhāsayiṣuḥ kroḍīkṛtavācyaspanda vācakasāmānyanādarūpatayā prathamaṃ spandate.*

ductrice d'univers, ou encore *śabdabrahman* [1], c'est-à-dire *brahman*, la réalité suprême en tant qu'elle revêt l'apparence et la nature du son (*dhvanirūpa*, *śabdanasvabhāva*) [2].

Si on envisage *nāda* dans la perspective inverse, celle du retour à l'énergie, il est alors la résonance qui suit le *bindu*, qui, lui-même, condense la puissance du *mantra* laquelle, par *nāda*, se fond et pénètre en l'énergie de Śiva. Sur le plan du retour de la conscience différenciée à la conscience pure, Abhinavagupta et Jayaratha définissent de même *nāda* comme ce qui reste de la prise de conscience synthétique du sujet conscient par lui-même lorsque la pensée différenciatrice disparaît [3].

On est donc ici à la jonction de l'énergie (qui est Parole) unie à Śiva et de la manifestation de cette énergie sonore ; ou encore, dans le processus inverse, au point où la Parole, le son, manifestés et la pensée différenciée — et donc, sur le plan cosmique, la manifestation — achèvent [4] de se dissoudre en l'énergie.

Jayaratha, dans le commentaire du TĀ [5], décrit l'étape de *nāda* comme conscience transcendant l'univers et prenant conscience d'elle-même, *Nāda*, dit-il encore [6], est un son (*dhvani*) « non-frappé » (*anāhata*) [7], pra-

(1) Ce terme, important, désignant la réalité suprême chez les grammairiens philosophes, n'apparaît pas souvent dans le Trika et, pour lui, comme pour divers Tantra, désigne, non pas la réalité la plus haute, mais une forme déjà condensée du son, proche de l'émanation différenciée. Cf. *infra*, pp. 105-107.

(2) Id., p. 288 : *sphuṭati abhivyajyate asmāt viśvaḥ śabdagrāmaḥ iti sphoṭaḥ śabdabrahma, ata eva dhvanirūpaḥ śabdanasvabhāvaḥ.*

(3) TĀ, IV, 175 (vol. 3, pp. 204-5) : *nādaḥ svātmaparāmarśaśeṣatā tadvilopanāt* ; comm. : *tadvilopanād iti — teṣāṃ vikalpajñānādīnāṃ vilopanāt.*

(4) Nous disons : achève, car la pensée différenciatrice (*vikalpa*) et la manifestation différenciée n'existent à proprement parler qu'à partir du moment où intervient *māyā*, c'est-à-dire à un niveau très inférieur à *nāda*. Mais ce serait en *nāda* qu'apparaîtraient les premiers linéaments de la différenciation et c'est donc là aussi que dans le procès inverse, ils achèveront de disparaître.

(5) TĀ, V, 75 ; comm. (vol. 3, p. 384) : *vimarśātmikāṃ viśvottīrṇāṃ saṃvidaṃ.*

(6) Id. V, 131, comm. (vol. 3, p. 444) : *sarvavarṇāvibhāgasvabhāvatvād avyaktaprāyo yo 'sāvanāhatarūpo nādaḥ sa varṇotpattinimittatvād varṇa ucyate varṇaśabdābhidheyo bhavet.*

(7) Parmi les distinctions introduites par le Śivaïsme du Cachemire entre les divers aspects du son ou de la Parole, en allant du stade le plus élevé, transcendant, au son « grossier », se trouve celle qui distingue entre diverses espèces de *nāda* (ce terme étant alors employé au sens général de : son ; cf. *infra* p. 102, note 2. On distingue 3 ou 4 étapes :

1) *anāhatahatottīrṇa* : celui qui transcende le son « frappé » et le « non-frappé », c'est la Parole Suprême, *parā vāk*, transcendante. Dans l'émanation phonématique (cf. ch. V, p. 193), c'est le phonème A. On en distingue parfois :

tiquement non-manifeste car les phonèmes n'y sont pas différenciés, mais auquel on applique pourtant parfois le terme de phonème (*varṇa*) car il est à la fois la cause instrumentale de l'apparition des phonèmes et sous-jacent à chacun d'eux, et il cite un *śloka* du TĀ : « le seul phonème qui ait pour nature *nāda*, qui ne se divise pas en tous les autres phonèmes, on l'appelle « non-frappé », car il est indestructible » (TĀ, VI, 217) [1]. C'est donc une vibration sonore perpétuelle et c'est en ce sens qu'il est « non-frappé », car seul un son qui ne résulte pas d'un «choc », c'est-à-dire d'un moyen matériel, peut être éternel.

Jayaratha se servira également [2], dans son exposé de l'émanation phonématique [3], du terme *nāda*, pour définir le *visarga* qui est, dit-il, *nādamātra* et *avyaktahakalā* [4], c'est-à-dire dynamisme émetteur non encore manifesté. Or le *visarga* apparaît au moment où l'énergie unie à Śiva va projeter l'émanation en lui ou en elle-même : c'est également un point de jonction. Pour le Netra Tantra, d'ailleurs, *nāda* se trouve, du point de vue de la hiérarchie des *tattva*, au niveau de *sadāśiva* qui est celui où l'émanation phonématique est projetée dans l'énergie, et celui où commencent, normalement, d'apparaître les consonnes. Mais même si on s'en tient au point de vue pour lequel *nāda* se trouve encore au niveau de l'énergie unie à Śiva, il garde ce même caractère. Pour tous,

2) *anāhatahata* : le son « frappé » et « non-frappé » peu différent du précédent, mais qu'on pourrait peut-être considérer comme se trouvant au niveau de l'énergie, si le précédent est à celui de Śiva.

3) *anāhata* : le son « non-frappé », celui qui se rencontre en *nāda* et, sur le plan de la Parole, en *paśyantī* ou, peut-être, en *madhyamā* ; « Phonème unique, éternel, *nāda*, présent dans tous les phonèmes » : TĀ, VI, 217.

4) *hata* : le son « frappé », c'est-à-dire dû à un moyen matériel : percussion, frottement, etc., et audible.

On trouvera un exposé systématique de ces quatre *nāda* dans le 13[e] *sūtra* de Vātūlanātha, ouvrage śivaïte cachemirien, mais n'appartenant pas au Trika. Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer sur ce sujet à la traduction des V.S. par L. Silburn, notamment pp. 31-34 : traduction du 13[e] *sūtra* et pp. 69-73 où est donné un exposé détaillé des 4 *nāda*.

(1) *eko nādātmako varṇaḥ sarvavarṇāvibhāgavān | so 'nastamitarūpatvād anāhata ihoditaḥ||* (vol. 4, p. 178).

(2) TĀ, III, 146 (vol. 2, p. 147).

(3) Ch. V, p. 226.

(4) La *kalā* du phonème *HA*, lorsqu'elle est non manifestée, étant le *visarga*, c'est-à-dire le phonème « émetteur », la puissance émettrice de Śiva. De même pour le Jñānārṇava Tantra (X, 8, p. 31), *nāda* est la moitié de *HA*, c'est-à-dire précisément le *visarga*.

nāda, comme *visarga*, est un point où la manifestation repose en l'énergie de Śiva, où celui-ci prend conscience à la fois de lui-même (*ahantā*) et de l'objectivité, qui sera manifestée (*idantā*) en tant qu'elle repose dans le substrat qu'il lui donne [1] : point de jonction de l'énergie liée au Transcendant et de la manifestation qu'elle recèle et qu'elle se prépare à extérioriser. Le même terme est donc appliqué à des états fort semblables à plusieurs égards : il ne faut toutefois pas s'y méprendre et assimiler *nāda*, au sens qu'il a ici, à *visarga*, car ce ne serait pas exact. Il n'en reste pas moins que *nāda* a bien des points communs avec *visarga* envisagé comme *para* et *parāpara visarga* [2].

Mais dans cette condensation progressive de la vibration sonore primordiale qui nous a amenés à *nāda*, on distingue encore des étapes intermédiaires. De *śakti*, en effet, l'énergie sonore arrive d'abord en *nādānta*, puis en *nāda*, puis en *nirodhinī* ; après quoi viendra *bindu*, lui-même précédé d'*ardhacandra*.

Nādānta est, comme l'indique son nom, la fin de *nāda*, le point même où la résonance achève de se dissoudre en l'énergie. Kṣemarāja, dans le passage déjà cité du Netra Tantra, le compare à l'écho ultime, ou à la dernière vibration (*anuraṇana*) du son d'une cloche, lorsque le son se perd. C'est, écrit-il, le moment où Śiva, le sujet conscient éternel, masse homogène de conscience et de béatitude, prend conscience globalement et de manière indivise (*āmarśa*) du *nāda* suprême (*paranāda*) [3]

(1) NT., XXI, 63, comm. (vol. 2, p. 288) : *Sa eva nādabhaṭṭārako 'kṛtakāhantedantā sāmānādhikaraṇyavimarśātmakaparacitprakāśarūpaḥ iti nādaḥ sadāśivaḥ iti sāmānādhikaraṇyokter āśayaḥ* : « Ce bienheureux *nāda* est la pure lumière de la Conscience suprême lorsqu'elle prend conscience à la fois d'elle-même en tant que contenant l'objectivité et de cette objectivité qui repose en elle, comme incréées, identiques en nature et reposant dans le même substrat (= elle-même). Tel est *nāda*. Et il est *sadāśiva*, c'est-à-dire le réceptable de l'énonciation de cette identité de nature et de substrat ».

(2) On retrouve d'ailleurs, dans l'émanation phonématique, certaines des caractéristiques de *nāda* et de *bindu*, et certains des termes qui leur sont propres, à un niveau antérieur à *visarga* : celui du phonème *E* (cf. *infra* pp. 99-103 au sujet du triple *bindu*, et le chapitre V, pp. 213-217 au sujet d'*E*).

Un parallèle exact entre les deux systèmes d'émanation n'est pas possible à établir, mais il s'agit toujours d'exprimer la même dialectique des énergies créatrices, les mêmes rapports entre Śiva et Śakti, avant la rupture complète de l'unité première qui donnera naissance au monde différencié, et en même temps de maintenir l'unité sous l'apparence de la diversité.

(3) Ce terme, ainsi que celui de *mahānāda*, est parfois appliqué à *nādānta*. On s'en sert quelquefois aussi, afin de distinguer un *nāda* plus élevé, celui que l'on décrit

dont on peut comparer le son au murmure indistinct d'un cours d'eau [1]. Il prend en même temps la même conscience globale de l'univers en tant qu'il demeure en lui et est imprégné de la vibration sonore de *nādānta*. Celle-ci fulgure alors afin de manifester l'univers, étant emplie de l'énergie de la Parole suprême dont elle est issue [2].

On se trouve alors en *nāda* qui, le mouvement du son vers la manifestation se poursuivant, devient ensuite *nirodhinī*, ou *nirodhikā*.

ici, du *nāda* inférieur, *aparanāda*, qui résulte de la division en trois de *bindu*. On oppose de même *parabindu*, ou *mahābindu*, c'est-à-dire *bindu* lui-même, issu de *nāda*, à *aparabindu*, résultant, avec (*apara*)-*nāda* et *bīja*, de sa division en trois.

(1) Cette comparaison avec le bruissement d'un cours d'eau a pour but d'évoquer le caractère à la fois rapide et indistinct de la vibration sonore en *nāda* et *nādānta*, mais il va de soi qu'aucun son n'est manifeste à ce niveau cosmique. La comparaison a toutefois un sens plus précis lorsque cette manifestation de la vibration sonore se produit sur le plan microcosmique avec la montée de la *kuṇḍalinī* (cf. *supra*, p. 86 note 1) : c'est de cette façon que l'utilise le V. Bh. (*śloka* 38, p. 32) au sujet duquel on se reportera utilement à la traduction de ce texte par L. Silburn (pp. 88-89).

(2) NT., XXI, 63, comm. (vol. 2, p. 288) : *sphuṭati abhivyajyate asmāt viśvaḥ śabdagrāmaḥ iti sphoṭaḥ śabdabrahma, ata eva dhvanirūpaḥ śabdanasvabhāvaḥ, adṛṣṭād iti anākṛter draṣṭrekarūpāt paranādāmarśātmanaḥ prakāśānandaghanāt śivasvarūpād ativegena avyucchinnadrutanadīghoṣavat prasarati, kīdṛk, dhvaninā ghaṇṭānuraṇanarūpeṇa nādāntena jagat viśvam āpūrayan, āmarśanena ātmasātkurvan ... prasarīty uktyā paravākśaktir eva parameśvarī iyaṃ sphuratīti ādiśati.*

Issue de *parā vāk*, *nādānta* devrait donc, pour le NT., se situer au niveau suivant de la Parole : *paśyantī*. On peut invoquer dans le même sens l'opinion d'Abhinavagupta qui, dans le PTV (p. 129, lignes 6 à 8), écrit : « l'étape suprême et ultime de l'énergie de connaissance est appelée *paśyantī* ; elle existe après qu'ait été dépassé l'aspect appelé *nāda* », c'est-à-dire en *nādānta*.

Mais il n'est pas possible d'obtenir un système complet et homogène de correspondances entre les différents exposés de l'émanation du son, de la Parole, ou des phonèmes. Le tableau de la p. 105 fait ressortir les différences entre les exposés du ŚT et du KKV et celui du NT. Les autres textes du Trika confirment tantôt un exposé (par exemple le passage cité *supra*, p. 87, note 5, du commentaire de Jayaratha à TĀ, V, 75, qui attribue la nature de *nāda* à la plus haute manifestation du son), tantôt un autre (par exemple le passage cité à l'instant du PTV qui met *nādānta* en *paśyantī*). L'imprécision du terme *nāda*, et le fait qu'on distingue parfois deux *nāda*, favorisent ce flottement.

On retrouve dans tous nos textes les mêmes étapes, désignées des mêmes termes, dont les principaux ont les mêmes valeurs symboliques ; mais les divers exposés ne coïncident pas entièrement. Il faut ajouter à cela les deux niveaux, humain et cosmogonique, où apparaît l'émanation du son et qui sont parfois confondus, parfois distingués ; le point de vue des phonèmes, celui du son, celui des *mantra* ; les exposés qui font au premier chef état de la *kuṇḍalinī* et ceux qui ne le font pas : autant de causes de variations.

L'énergie sonore porte à ce moment ce nom, nous dit-on, parce que c'est à ce niveau que s'arrêtent les dieux, comme Brahmā, etc., qui ne peuvent pas aller plus haut faute d'être capables d'appréhender la pure indifférenciation du Suprême Śiva. Ils demeurent à ce stade, où s'affirme la diversité des dieux et non pas la totale indifférenciation de l'unique principe transcendant [1]. « Lorsque ce bienheureux *nāda*, omnipénétrant, que rien ne peut arrêter, « non-frappé », s'engage dans le chemin de la manifestation, il atteint un état de repos, c'est-à-dire qu'il s'enfonce en quelque sorte dans sa propre condition d'omnipénétrance (*vyāpti*) [2] qui est celle de l'énergie à son stade le plus élevé et qui ne peut exister avec la même pureté et la même plénitude à un niveau plus bas, et il fait, par là même, apparaître la pénétration par cette énergie du réceptacle de l'énergie qu'est la manifestation. On l'appelle alors *nirodhikā* et *mantrakalā* » [3].

(1) NT., XXI, 64-65 et comm. (vol. 2, pp. 288-9) :

dhvanir adhvagato yatra viśrāmyatyanirodhitaḥ|
nirodhinīti vikhyātā sarvadevanirodhikā||
... *paramaśivābhedākhyātir eva brahmāder nirodha ity āha*
niruddhasya maheśatvamahimā na pravartate|
ataś ca abhedākhyātyai eva tatrasthānāṃ nānātvam.

Le terme utilisé par Kṣemarāja pour désigner l'ignorance où Brahmā, etc. demeurent du suprême Śiva est *akhyāti* qui désigne, en effet, dans le Trika, l'inscience, qui est la non-intuition de la vraie nature de la Conscience et liée à l'apparition des premiers linéaments de la différenciation : dès que celle-ci commence d'apparaître, la pure Conscience suprême ne peut plus être appréhendée. Yogarāja, dans son comm. du 16e *śloka* du PS. (trad. L. Silburn, p. 69) l'assimile à l'*āṇavamala*, l'impureté « atomique » congénitale. Mais Kṣemarāja, dans le PHṛ., 4, comm. (p. 30), l'assimile à *anāśritaśiva* (*cidaikyākhyātimayānāśritaśiva*), c'est dire qu'elle apparaîtrait dès que l'on quitte le premier principe transcendant, alors que l'*āṇavamala* n'existe qu'un peu plus bas : au niveau de *śuddhavidyā*. Abhinavagupta, quant à lui (IPV., I. 5,13), la fait naître de *paśyantī*, laquelle, dit-il dans l'IPVV., se trouve au niveau de *sadāśiva* : cf. ch. IV, pp. 160-162.

(2) *Vyāpti* est un terme dont il est difficile de donner une traduction satisfaisante en français ; il connote la pénétration totale, l'imprégnation complète (comme celle, dit-on traditionnellement, de la graine de sésame par l'huile) d'un état de l'être par une énergie, ou par un *mantra*, en même temps que l'aptitude de cette énergie à pénétrer cet état sans que rien ne puisse l'arrêter. L'anglais : pervasion, pervasiveness, exprimerait ces notions. Sur les valeurs de ce terme, cf. Renou, *Terminologie grammaticale*, p. 301, sv. *vyāp*.

(3) *Adhvagato 'śeṣavyāpako 'nirodhito 'nāhato nādabhaṭṭārako yatra viśrāmyati svavyāptinimajjanena adharavyāptim unmajjayati, sā nirodhikākhyā mantrakalā vikhyātā* (NT., XXI, 64, comm. — vol. 2, p. 289).

Le Sv.T., X. 1229 (vol. 5, p. 524) attribue à *nirodhinī*, « parce qu'elle est cause

Nirodhinī est donc, pour le Netra Tantra, aussi le niveau où apparaît le dynamisme propre aux *mantra* (*mantrakalā*). L'énergie qui leur donne leur puissance (*mantravīrya*) est, bien entendu, celle même de Śiva uni à Śakti [1], mais il y aurait pourtant un niveau : *nirodhinī*, où leur dynamisme s'affirmerait plus particulièrement, ou, si l'on préfère, où l'énergie apparaîtrait plus spécialement sous l'aspect du dynamisme propre aux *mantra*. Pour le Netra Tantra, au demeurant, *nirodhinī* se situe, du point de vue des *tattva*, entre *sadāśiva* et *īśvara* au niveau desquels se manifestent, selon le Trika, ces aspects du sujet conscient nommés *mantramaheśvara* (ou *mantramaheśa*) et *mantreśvara* (ou *mantreśa*) : Grands Seigneurs, et Seigneurs, des *Mantra* [2]. *Nāda* et *bindu* ne sont-ils pas, d'ailleurs, le son et la résonance qui terminent tous les *mantra*, assurant leur fusion avec l'énergie et leur donnant plus spécialement leur puissance [3] ? Il est normal que leur dynamisme, que les régents des *mantra*, se rencontrent au moment où se produit cette fusion. Mais voyons maintenant *bindu*.

d'arrêt », trois énergies nommées Rundhanī, Rodhanī, c'est-à-dire obstructrices, et Raudrī, redoutable. Mais il ajoute que les yogin éveillés y trouvent, eux, deux autres énergies : Jñānabodhā, Conscience de la Sagesse, et Tamopahā : destructrice des ténèbres, qui les aident à s'élever plus haut. Cela fait cinq énergies.

(1) Cf. ch. VII, pp. 302-308.

(2) Le Trika distingue sept niveaux de sujets conscients (*pramātṛ*), c'est-à-dire de forme de conscience plus ou moins soumise à la limitation. Ce sont : *Śiva*, la plus haute, illimitée ; puis *mantramaheśvara*, puis *mantreśvara*, termes employés au pluriel car à partir de là déjà la conscience est divisée : on vient de voir que la diversité des dieux existe en *nirodhinī* ; puis *mantra*, qui sont en nombre immense ; puis les *vijñānakalā* qui ne sont soumis qu'à la première des trois impuretés que le Trika distingue et qui contribuent à la limitation des consciences : l'impureté « atomique » (*āṇavamala*), c'est-à-dire celle qui réduit l'âme à l'état d'*aṇu*, d'atome, de conscience séparée ; puis les *pralayakalā* soumis en outre à l'impureté d'action (*karmamala*) et, enfin, les *sakalā*, les sujets conscients individuels, soumis aux trois impuretés : les deux précédentes et celle d'illusion (*māyīyamala*).

Ces divers niveaux de conscience sont, sur le plan de la manifestation cosmique, ceux par lesquels passe la conscience universelle et indifférenciée pour se limiter peu à peu et créer l'univers. Ils sont également, en sens inverse, les états de conscience que le yogin atteint progressivement au fur et à mesure qu'il avance vers la Conscience universelle ; états de conscience dont la valeur, bien entendu, est à la fois micro- et macrocosmique.

Sur les divers *pramātṛ*, selon le Trika, cf. TS., ch. IX (pp. 92-108) ; également PHr, *passim*, IPV, III, 2 et PTV, pp. 59 et 117-119.

(3) Cf. ch. VII, pp. 300-301, sur le rôle du *bindu* dans les *mantra*.

Bindu.

« De *nāda bindu* tire son origine », dit le ŚT.[1]. « Il n'est rien d'autre que suprême énergie. Puis il se divise en trois et ses subdivisions sont appelées : *bindu*, *nāda* et *bīja* ».

Bindu est un terme des plus importants dans les spéculations indiennes sur l'énergie et la Parole. Il désigne une étape essentielle du processus que nous suivons en ce moment. Il se rencontre également dans l'émanation phonématique[2] et en de nombreux tantra et textes du yoga. *Bindu*, c'est la « goutte » d'énergie, c'est-à-dire l'énergie rassemblée en une goutte, ou en un point, donc concentrée sur elle-même, et, par conséquent, particulièrement puissante. C'est en même temps, graphiquement, le point qui note l'*anusvāra*, la résonance nasale qui suit une voyelle mais, en fait, avant tout, celle qui prolonge le *mantra OṂ* et qui est chargée de toute son énergie divine[3]. La notion de goutte — c'est-à-dire de concentré — d'énergie et celle de résonance se rejoignent donc dans celle d'expression phonique d'une étape essentielle de l'énergie qui est Parole ou son. Le *bindu* a d'ailleurs d'autres aspects que phoniques : on verra qu'il est lumineux, qu'il joue un rôle dans l'éveil de la *kuṇḍalinī*. Il ne faut pas ramener tous ces aspects à celui qu'il a ici dans la perspective de l'émanation phonique, mais on constatera que ces valeurs sont connexes : la richesse de sens qu'elles font ressortir se rattache toujours en quelque façon à la notion de masse ponctuelle d'énergie.

Dans l'émanation, *bindu*, c'est l'énergie rassemblée sur elle-même avant de créer la diversité[4] en se divisant. Or la puissance de l'énergie lui vient de ce qu'elle n'est pas seule, mais unie à Śiva, l'émanation n'étant rien d'autre que le produit de cette union. Cette dernière est éternellement réalisée, on le sait, dès le niveau transcendant, sans quoi rien ne serait jamais créé. Mais au moment où l'univers va être produit, il est bon de rappeler encore l'existence de cette union. Bien plus, si l'éner-

(1) ŚT, I, *śl.* 7-8 ; cf. *supra* p. 77, note 2.

(2) C'est le 15e phonème, l'*anusvāra* ; cf. ch. V, pp. 221 sq.

(3) Cf. ch. VII, pp. 300-308. où est examinée la puissance efficace des *mantra* (*mantravīrya*).

(4) Cf. PST, I, 41 : *sā tattvasaṃjñā cinmātrā jyotiṣaḥ sannidhes tadā/*
vicikīrṣur ghanībhūtā kvaccid abhyeti bindutām// (vol. 1, p. 16).

« celle-ci que l'on connaît comme le *tattva* [de l'énergie] et qui n'est que pure conscience, entrant alors en contact avec la lumière et s'étant en quelque sorte condensée par désir de projeter [l'émanation], prend l'état de *bindu* ».

gie se ramasse sur elle-même avant d'agir, comment rassemblerait-elle plus de force créatrice qu'en étant en union avec Śiva? C'est donc bien ainsi qu'apparaît *bindu* : « bloc formé par l'union de Śiva et Śakti » [1]. Ajoutons que l'émanation différenciée naît de la division de *bindu*, c'est-à-dire de la division des deux principes qui le forment. Même si un troisième terme les rassemble aussitôt de nouveau, il ne fait pas oublier leur division désormais acquise. Or *bindu* nous présente à la fois les deux principes et leur co-existence : rappel, au seuil de la différenciation, de toute dichotomie comme de toute fusion. Au moment de la résorption cosmique, *bindu* est, bien entendu, le point en lequel se résorbe l'univers qui se fond en l'énergie rassemblée sur elle-même [2].

Tel est l'aspect sous lequel les textes du Trika vont faire apparaître *bindu*. Lorsqu'on le retrouvera, dans un chapitre ultérieur, sous l'aspect de l'*anusvāra*, le 15e moment de l'émanation phonématique, on verra qu'avec des différences importantes il ne laisse pas pourtant de conserver, dictées par sa place parmi les phonèmes, par sa graphie et par son nom, les mêmes caractéristiques essentielles que dans le présent contexte.

On avait, dans les pages précédentes, suivi le mouvement de condensation de l'énergie phonique à partir d'*unmanā* et jusqu'à *nirodhinī*, tel qu'il était exposé dans le 21e chapitre du Netra Tantra. Reprenons d'abord ce texte. On arrive maintenant à *bindu*. Celui-ci, nous dit-il, correspond au *tattva* d'*īśvara* [3], où prédominerait l'énergie d'activité (*kriyāśakti*). Selon Kṣemarāja, il se produit à ce stade, par opposition à la prise de conscience globale (*āmarśa*) de l'indifférenciation de l'ensemble du « signifiant » (*vācaka*) qui caractérise *nāda* [4], une prise de conscience, à certains égards, différenciatrice (*vimarśa*) [5] de l'objectivité

(1) « *Śivaśaktimithunapiṇḍa* » : KKV, 5.

(2) PTV, p. 87, ligne 10.

(3) NT., XXI, 66 (vol. 2, p. 290) : *sa binduścesvaraḥ smṛtaḥ*.

(4) Cf. *supra*, p. 86, note 4.

(5) *Vimarśa*, on l'a vu, est, comme libre activité de la Conscience, inséparable de *prakāśa* et se rencontre dès le premier Principe transcendant. Il ne s'agit donc pas d'une forme de pensée soumise à la dualité (*vikalpa*). Mais elle se différencie pourtant d'*āmarśa*, terme que Kṣemarāja avait employé jusque là, car il s'agissait d'une conscience synthétique et globale, et qu'il remplace maintenant par *vimarśa* parce qu'il veut souligner, plus qu'il n'aurait pu le faire avec *āmarśa*, la perception par la conscience de la différence entre sujet et objet (ici entre *ahantā* et *idantā*), différence sentie comme immergée dans le « Je » suprême et inséparable de lui. *Bindu* est conscience de *ahantā* et *idantā* comme différents mais pourtant unis ; l'accent étant cependant mis sur *idantā* (prédominance du « signifié »).

(*idantā*) comme déjà manifeste mais pourtant comme inséparablement unie à la suprême ipséité (*ahantā*), prise de conscience qui fait briller de façon indifférenciée l'ensemble du « signifié » (*vācya*) [1]. Ce n'est donc plus, comme dans *nāda*, sur l'aspect de l'énergie correspondant à la Parole ou au son qui amènera le monde à apparaître, sur la vibration « signifiante » : *vācaka*, que l'accent est mis, mais sur celui, subordonné au précédent, de l'énergie en tant que germe de ce qui sera exprimé, « signifié » : *vācya*, par cette Parole. On se trouve donc, à un degré plus bas, à une étape de plus vers la manifestation.

Mais on sait que le Netra Tantra, comme tous les textes qui traitent des étapes de *OṂ*, distingue un grand nombre de niveaux différents. C'est ainsi que, comme *nāda* était précédé de *nādānta* et suivi de *nirodhinī*, *bindu* est précédé de *ardhacandra*. Ces subdivisions peuvent ne pas nous intéresser beaucoup en elles-mêmes pour le moment, mais elles méritent pourtant d'être considérées car elles aident à suivre de près le mouvement de la Conscience et du son vers l'émanation : en l'occurrence nous allons voir se préciser la nature de *bindu*.

L'*ardhacandra*, la « demi-lune », est le signe ̐ dont la forme est, en effet, sinon celle d'une demi-lune, du moins celle d'un croissant et figure dans la graphie habituelle du *mantra OṂ*, où la nasalisation est ordinairement notée, non pas au moyen de l'*anusvāra*, mais de l'*anunāsika*. Lorsque l'énergie de la vibration sonore, écrit Kṣemarāja, dans le commentaire de NT., XXI, 66, désire produire le stade de *bindu* où se trouve la connaissance indifférenciée de l'ensemble des « signifiés », elle atteint d'abord le stade d'*ardhacandra*, où le signifié s'affirme déjà de façon prépondérante mais dans un état d'où il n'émerge qu'à peine. Alors le nectar de Śiva, lequel est envisagé comme étant *nāda* et maître de *sadāśiva*, ce nectar qui est puissance et semence de la manifestation (*sṛṣṭivīrya*) et qui a pour nature de manifester clairement l'objectivité, tombe sur la tête du *bindu* qui doit être manifesté et qui est l'essence de l'univers [2]. La première éclosion de l'éveil de *bindu* est appelée *ardha-*

(1) NT., XXI, 66 comm. (p. 290) : *paraiva śaktir icchāśaktivyāptyā samanātaḥ śaktyantaṃ padam unmīlya jñānaśaktivyāptyā śaktiprādhānyam unmīlayantī samastavācakābhedinādāmarśamayatāṃ dhvanimātrātmanādāntavyāptyābhāsitāṃ nirudhya samagravācyābhedaprakāśarūpāṃ sphuṭedantāhantaikyavimarśātmeśvararūpabindvātmatāṃ gṛhṇāti.*

(2) Ainsi se précisent les aspects de *nāda* : énergie et *semen* qui engendrent l'univers ; et de *bindu* : énergie qui est l'essence, la nature véritable (*sattā*) de la manifestation.

candra. Puis celui-ci devient plein et alors naît la forme d'énergie appelée énergie d'activité (*kriyāśakti*) qui est *bindu* : celui-ci, en effet, émet la manifestation, ce qui est particulièrement le rôle de l'énergie d'activité, et il a la forme de la lune pleine [1]. Dans ces conditions, ce serait *ardhacandra* plutôt que *bindu* qui serait considéré comme la cause immédiate de l'émanation différenciée, ou, en sens inverse, de sa résorption [2].

Tel est le procès exposé dans le Netra Tantra. Il se termine, après *bindu*, par les trois phonèmes *M*, *U* et *A* du *mantra OṂ* avec lesquels achève d'apparaître la manifestation [3]. Nous ne le suivrons pas ici, nous arrêtant à *bindu* [4].

Celui-ci, notons-le, est lumineux. Vibration sonore rassemblée sur elle-même, il est une goutte non seulement d'énergie mais aussi de lumière. Le son, la Parole, participent en effet éminemment du caractère lumineux de la Conscience selon le Trika [5] : l'énergie de la Parole manifeste, émet, l'univers en une fulguration lumineuse : *sphurattā*,

(1) *Bindu* peut en effet être considéré comme la pleine lune, c'est-à-dire la totalité de l'énergie émettrice et limitatrice de Śiva, dans la mesure où on lui attribue le rôle et la nature qui, dans l'émanation phonématique, sont ceux de *bindu* et de *visarga*. Sur le caractère lunaire de Śiva, cf. *infra*, pp. 133 sq.

(2) NT. XXI, 66, comm. (vol. 2, p. 291) : *vimarśapravaṇanādakalāvācyasaṃhārapradhānā svasattānirodhena nirodhinīpadaṃ śritvā samastavācyābhedavedanātmabindudaśāṃ sisṛkṣuḥ prathamaṃ kiṃcid unmajjadvācyapradhānām ardhacandradaśāṃ śrayatīti tātparyam | padārthas tu śivasya nādātmanaḥ sadāśivanāthasya saṃbandhi amṛtaṃ sphuṭedantābhāsātma sṛṣṭivīryaṃ sraṣṭavyasya viśvasattātmano bindor mūrdhni patati bindūdayāt prathamam unmiṣati yadā, tadā sa mantrāvayavo 'rdhacandra iti ucyate, yatas tena āpyāyo bhavet tadbhūmikārūḍhasya pūrṇacandrākārā sraṣṭrī bindvātmā kriyaśāktidaśā udayate.*

(3) Ce procès sera examiné au ch. VI à propos de la résorption des cinq *kalā*, et l'ensemble du mouvement de l'énergie de *OṂ* au ch. VII à propos de ce même *mantra*.

(4) Il faut toutefois remarquer que, selon le ŚT., I, 25-6 (vol. 1, pp. 26-27), les cinq *kalā*, de *śāntātītā* à *nivṛtti*, naissent du corps de *nāda*, c'est-à-dire (selon Rāghavabhaṭṭa) de *bindu*.

(5) Cf. *supra* pp. 77-79. Le caractère lumineux du *bindu* n'est en aucune façon propre au Trika : cela se retrouve dans tout le tantrisme. Ainsi peut-il se trouver assimilé à la Réalité ultime qui depuis les Up. védiques apparaissait comme lumineuse et le soleil comme étant le symbole visible du *brahman*, lequel a d'ailleurs aussi pour symbole le *mantra OṂ* (que la Ch. Up., I. 5,1, assimile au soleil) dont l'essentiel sera considéré comme formé par le *bindu*. Ainsi, par exemple, pour la Tejobindu Up., la Réalité ultime se trouve, telle une goutte de lumière, dans le cœur de l'Etre suprême.

prakāśa[1]. Kṣemarāja, dans son commentaire des Śiva Sūtra définit *bindu* comme lumière suprême : *binduḥ paraprakāśaḥ*[2]. Plus nettement encore le Kāmakalāvilāsa le décrit comme un point lumineux produit par la réflexion du rayonnement du Soleil qu'est Śiva sur le miroir de son énergie (*vimarśa*)[3].

La description qu'Abhinavagupta donne de *bindu*, dans la perspective de l'émanation phonématique[4], corrobore la présente analyse. *Bindu* s'y trouve en Śiva (et non pas, comme pour le NT., au niveau d'*Īśvara*). Sans doute est-il précédé des voyelles et des diphtongues et suivi de *visarga*. Mais c'est du même symbole qu'il s'agit et, par conséquent, ses diverses valeurs s'y retrouvent et elles sont liées à celles qu'on a vues ici : il représente, tout comme ici, un rassemblement de l'énergie sonore sur elle-même avant qu'elle ne se divise pour passer à un stade moins subtil de la manifestation. Assurément la division qui suit *bindu*, dans ce cas-là, est en deux : les deux points du *visarga*, et non en trois comme ici. Mais la différence n'est pas grande ; en effet, la division en trois de *bindu* peut être envisagée à bien des égards comme une division en deux, c'est-à-dire, en somme, *visarga*, à laquelle s'ajoute

(1) Cf. par exemple PTV, p. 5-6 : « cette Parole Suprême, qui est émerveillement, se repose en elle-même qui est lumière, fulgure, et cette fulguration ininterrompue est la plus haute réalité, le « Je » absolu (*ahaṃ*). *Yat iyaṃ svacamatkṛtimayī svātmanyeva prakāśanamaye viśramya sphurati, tad evaṃ sphuritam avicchinnatāparamārtham aham iti*/

(2) ŚSV, II, 2, pp. 49-50. Ce caractère lumineux du *bindu* apparaît très nettement lorsqu'il est lié à l'éveil de la *kuṇḍalinī* (notamment dans ŚSV, II, 3). Cf. *infra*, pp. 110 sq. Dans le V.Bh., *śl.* 36-37, ed. L. Silburn, pp. 86-88 (également ŚSV., II, 4, p. 57), *bindu* désigne un point lumineux et une concentration de pensée apparaissant dans certaines méditations. Mais le plan humain, dont il s'agit alors, n'est pas séparé du plan cosmique envisagé ici. *Bindu*, dans la méditation, est lumière, pensée et son parce que telles sont les caractéristiques du *mahābindu* cosmique ; le symbolisme du *bindu* étant valable sur ces deux plans, que son rôle de symbole est précisément d'unifier. Ce lien des deux plans est plus sensible encore dans l'exposé de l'éveil de la *kuṇḍalinī* ; cf. *infra*, pp. 118 sq.

(3) KKV., *śl.* 4 (p. 15) :

paraśivaravikaranikare pratiphalati vimarśadarpaṇe viśade/
pratirucirucire kuḍye cittamaye niviśate mahābinduḥ//

Le commentaire sanskrit qui accompagne ce texte précise cette image en notant que cela se passe comme dans le monde ordinaire où un miroir projette les rayons du soleil sur un mur sous la forme d'un point lumineux : *tejobindu*.

(4) Cf. ch. V, pp. 221-4.

un troisième point qui combine les deux premiers [1]. Mais, en outre, certaines des triades qui vont ici apparaître en *bindu* se rencontrent aussi dans l'émanation phonématique [2], où il apparaît également comme les dominant, comme n'étant que lumière [3], fait de conscience ou de connaissance [4] et lié à la prédominance de l'énergie d'activité.

Pour le KKV, dont on vient de voir qu'il définit le *mahābindu* comme un point lumineux formé des rayons du soleil de Śiva, ce *mahābindu* est également un bloc formé par l'union de Śiva et Śakti, qui contient en lui tous les phonèmes de *A* à *HA* et qui est ainsi *AHAṂ* [5] (*A* + *HA* + le *bindu*, *Ṃ*, qui les transcende et les unit) lequel symbolise la puissance émettrice de Śiva et de l'énergie, qui à la fois recèle en elle l'archétype de l'univers et qui l'émet, et est la source de la puissance des *mantra*.

Mais le KKV ajoute aussitôt que ce *bindu* est fait lui-même de deux *bindu*, un blanc et un rouge [6], qui sont animés d'un mouvement continuel de rétraction et d'expansion et qui sont Śiva et Śakti dont l'union est la cause de la manifestation de la Parole et des objets. Ces deux *bindu* s'unissent pour en former un troisième, le *bindu* mêlé (*miśrabindu*)

(1) C'est ce qui apparaît dans le KKV. Plus explicitement KKV, *śl.* 18, mentionne trois *bindu* qui sont précisément l'*anusvāra* et le *visarga*.

(2) TĀ, III, 111 (vol. 2, p. 117).

(3) TĀ, III, 133 (vol. 2, p. 136) :

> *atra prakāśamātraṃ yatsthite dhāmatraye sati//*
> *uktaṃ bindutayā śāstre śivabindur asau mataḥ/*

(4) Jayaratha, TĀ, III, 110, comm. (vol. 2, p. 117) rappelle une étymologie traditionnelle, souvent donnée, de *bindu* (correspondant à la graphie, fréquente : *vindu*) en le rattachant à la racine *VID*, connaître : *vettīti vinduḥ vidikriyāyāṃ svatantraḥ pramātā*. Abhinavagupta, dans le PTV, dit de *bindu* qu'il est *pūrṇavedanāmātra* (p. 176, ligne 11).

(5) Les phonèmes s'étendent, en fait, jusqu'à *KṢA* (et non pas *HA*), mais *HA* est cependant souvent pris pour symboliser toutes les consonnes, Śakti et *vimarśa*, par opposition à *A* symbolisant les voyelles, Śiva et *prakāśa*. On a ainsi la totalité des phonèmes, de Śiva-Śakti et de la conscience. *Bindu* s'y ajoutera pour symboliser leur union en une seule masse homogène et dynamique, et on aura *AHAṂ* ; sur le rôle de *bindu* dans *AHAM*, cf. PTV. pp. 87 et 196 ; sur *AHAM*, cf. ch. V, pp. 230-233.

(6) Il va de soi que ces *bindu* ne sont pas réellement de cette couleur ; c'est seulement ainsi qu'on se les représente. Le rouge et le blanc sont considérés comme des couleurs lumineuses, fulgurantes. Le rouge est en outre plus spécialement la couleur de la Déesse. Śiva est pâle comme un cadavre, n'ayant pas de force par lui-même, mais seulement par la Śakti.

qui, ajoutant aux deux autres, *A* et *HA*, la résonance nasale (l'*anusvāra*, qui est *bindu*), donne *AHAṂ* [1]. Le troisième *bindu* ne serait donc pour le KKV que le *mahābindu* lui-même, mais envisagé comme la synthèse, et non plus comme l'antécédent, des deux autres. Après avoir été envisagé seul, le *bindu* est donc considéré maintenant avec ses deux élément composants, ce qui en donne trois. Ces trois points forment un triangle, appelé *kāmakalā*, qui représente la suprême réalité, l'énergie de Śiva, au moment où elle va créer les univers — car c'est à partir d'une division en trois que cette création se fait. *Kāma* est le *bindu* primordial, ou synthétique, c'est le plus élevé, celui qui domine les deux autres, il est assimilé au soleil ; chacun des deux autres sont *kalā*, les portions ou les énergies dynamiques, du premier, et assimilés l'un à la lune, l'autre au feu [2].

La division de bindu.

On arrive ainsi à la division en trois de *bindu*, avec laquelle s'amorce une étape de plus dans l'évolution du son et commenceront d'apparaître les phonèmes.

Le KKV poursuit la description que l'on vient de voir en l'associant au tracé d'un diagramme, le *śrīcakra*, ou *śrīyantra*, qui représente le développement, par une série de triangles s'engendrant l'un l'autre, de la manifestation à partir d'un point (*bindu*) central où se trouve la Déesse, appelée dans ce cas *Tripurasundarī* [3]. « La fulguration du *bindu*

(1) KKV, *śl.* 6-7 (pp. 18-20) :

sitaśoṇabinduyugalaṃ viviktaśivaśaktisaṅkucatprasaram|
vāgarthasṛṣṭihetuḥ parasparānupraviṣṭavispaṣṭam||
bindur ahaṃkārātmā ravir etanmithunasamarasākāraḥ|
kāmaḥ kamanīyatayā kalā ca dehanenduvigrahau bindū||. Cf. aussi le comm. sanskrit qui accompagne ces deux *śloka* dans l'édition d'A. Avalon (pp. 18-25).

(2) On retrouve, dans cette assimilation des trois *bindu* à ces trois sources de lumière, le caractère lumineux, déjà souligné, de *bindu*.

(3) Le KKV l'assimile à *kāmakalā*, mais elle est parfois considérée comme située au-dessus ; la Déesse, en effet, c'est à la fois la triade créatrice et l'énergie première qui l'anime et la domine. Le principal texte, parmi ceux du Trika, consacré à Tripurasundarī, est le Vāmakesvarīmata (VM.). Les cinq premiers chapitres en ont été commentés par Jayaratha. Les trois derniers forment le Yoginīhṛdaya ; l'ensemble étant également appelé Nityāṣoḍaśikā. Tripurā, dit le VM. (IV, 4, p. 100), est l'énergie suprême et originelle. Elle se divise en aspects subtils puis grossiers et devient ainsi la mère procréatrice des trois mondes, détenant en elle la masse de tous les *tattva*. Suivant Jayaratha, en tant que suprême elle est Ambikā et *vimarśa* ; subtile, elle est les trois énergies : Vāmā, Jyeṣṭhā et Raudrī ; grossière : Brahma, Viṣṇu et Īśvara (id. p. 100).

rouge, dit ce texte, manifeste un son (*rava*) qui est *nādabrahman*, lequel est la pousse d'où naissent l'éther, l'air, le feu, l'eau, la terre (c'est-à-dire les cinq *bhūta*, éléments « grossiers », bases principielles les plus basses de la manifestation) et les phonèmes »[1] (qui, naturellement, précèdent les éléments). Le *bindu* blanc, qui est inséparable du précédent puisqu'ils ne forment en fait qu'une seule masse, a naturellement le même rôle[2]. Ces deux *bindu* sont, on l'a vu, Śiva et Śakti, mais aussi la parole créatrice (*vāk*) et les objets (*artha*) qu'elle crée (ou du moins leur archétype). On a ainsi le germe (*bīja*) premier, formé des trois *bindu* et qui, pour produire la suite de l'émanation, forme diverses triades, que ce soit celle du soleil, de la lune et du feu, du sujet connaissant, des moyens de connaissance et de l'objet de connaissance, de la triple activité cosmique : émanation, maintien, résorption, des trois *bīja*[3] ou des trois énergies fondamentales que ces *bīja* représentent, etc.[4].

(1) KKV., 9 :

sphuṭitād aruṇād bindor nādabrahmāṅkuro ravo vyaktaḥ|
tasmād gaganasamīraṇadahanodakabhūmivarṇasaṃbhūtiḥ

(2) Id., 10 :

atha viśadād api bindor gaganānilavahnivāribhūmijaniḥ|
etat pañcakavikṛtir jagad idam aṇvādyajāṇḍaparyantam||

« Puis du *bindu* blanc viennent également l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre, cette quintuple modification (dont est fait) le monde de l'atome à l'œuf cosmique ».

(3) Les trois *bīja* sont les trois *mantra* : *HRĪṂ*, *KLĪṂ* et *HRĪṂ*, appelés *vāgbhāva*, *kāmarāja* et *śaktibīja*. Selon le VM. : « Tripurā non-manifeste, lorsqu'elle devient manifeste, est caractérisée par 3 *tattva* et faite de la triple énergie des phonèmes. [Ce sont :] Vāgīśvarī qui est énergie de connaissance [associée au *bīja*] *vāgbhāva*, qui a pour forme la libération ; *Kāmakalā* [associée à] *kāmarāja* qui est désir et énergie d'activité ; et la suprême énergie qui est énergie de volonté, Śiva, et [associée à] *śaktibīja* ». VM., IV., 16-17 (p. 107).

La Tripurātāpinī Up. est consacrée à ces trois *mantra*, qui sont mis en équivalence avec la *gāyatrī*. Selon cette Up. ces trois *mantra* sont : *KA E Ī LA HRĪṂ*, *HA SA KA HA LA HRĪṂ*, et *SA KA LA HRĪṂ* ; ils forment, dit l'Up., les trois pointes (*kūṭa*), c'est-à-dire les trois éléments constitutifs, de Tripurasundarī. (Une traduction anglaise de cette Up. est donnée dans Brahmavidyā, The Adyar Library Bulletin, vol. XXIV, déc. 1960, pp. 185 sq. ; texte dans *The śākta Upaniṣad*, Adyar, 1950, pp. 11-52).

(4) KKV., 12-14 :

vāgarthau nityayutau parasparaṃ śivaśaktimayāv etau|
sṛṣṭisthitilayabhedau tridhā vibhaktau tribījarūpeṇa||
mātā mānaṃ meyaṃ bindutrayabhinnabījarūpāṇi|
dhāmatrayapīṭhatrayaśaktitrayabhedabhāvitānyapi ca||
teṣu krameṇa liṅgatritayaṃ tadvac ca mātṛkātritayam|
itthaṃ tritayapurī yā turīyapīṭhādibhedinī vidyā||

Un peu plus loin, le même texte [1] décrira de nouveau le tracé du diagramme, mais en relation avec les étapes de la Parole : le *bindu* central sera *parā vāk*. Lorsqu'il sera sur le point de produire (*ucchūna*), il se transforme et donne un triangle [2] qui est la source des trois étapes de la Parole : *paśyantī*, *madhyamā* et *vaikharī* (ainsi d'ailleurs que des *bījamantra*, de Vāmā, Jyeṣṭhā et Raudrī [3] — subordonnée à Ambikā —, des trois énergies, etc.).

Si on se reporte maintenant au passage de ŚT, que l'on a déjà commencé de citer au début de la présente section et des sections précédentes de ce chapitre, on rencontrera une description de la division de *bindu* fort proche de celle que l'on vient de voir. Le ŚT. distingue nettement à la différence du KKV, entre un premier état de *bindu*, plus élevé, et la division de celui-ci en trois, mais pour lui comme pour le KKV (et à la différence du NT.) la division de *bindu* se produit au sein de l'énergie unie à Śiva. *Bindu* se trouvant ainsi placé, comme nous l'indiquions déjà plus haut, au même niveau que dans l'émanation phonématique, lui et sa division sont donc bien, pour le ŚT et le KKV, le même mouvement de rassemblement sur elle-même, puis de division, de l'énergie de Śiva, qui se produit, dans l'émanation phonématique, avec *bindu* et *visarga* [4].

« Les trois subdivisions de *bindu*, dit le ŚT, sont appelées *bindu*, *nāda* et *bīja*. Ce *bindu* [inférieur] est de la nature de Śiva, *bīja* de celle

(1) KKV., *śl.* 22-24 :

madhyaṃ cakrasya syāt parāmayaṃ bindutattvaṃ evedam/
ucchūnaṃ tacca yadā trikoṇarūpeṇa pariṇataṃ spaṣṭam/
etat paśyantyāditritayanidānaṃ tribījarūpaṃ ca/
vāmā jyeṣṭhā raudrī cāmbikayānuttarāṃśabhūtāḥ syuḥ//
icchājñānakriyāśāntaścaitaccottarāvayavāḥ/
vyastāvyastaṃ tadarṇadvayam idam ekādaśātma paśyantī//

Les onze divisions attribuées ici à *paśyantī* sont les onze énergies : Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrı, Ambikā, dominées par Parā, puis *icchā*, *jñāna* et *kriyā*, auxquelles on ajoute les deux phonèmes (*arṇadvayam*) *A* et *HA* qui résument l'ensemble de l'énergie phonique.

(2) Que le commentaire du KKV (*śl.* 22-25) assimile d'ailleurs au phonème *E*, comme étant fait des trois énergies : transcendante (*A*), de béatitude ($\bar{A}$) et de volonté (*I*) : A ou $\bar{A} + I = E$ (sur *E* : cf. ch. V, p. 213 sq.).

(3) Cf. note 3 p. sq.

(4) Dans l'émanation phonématique, toutefois, on rencontre dès avant *bindu* et *visarga* des divisions en trois de l'énergie émanatrice. C'est notamment ce qui se passe dans le germe triangulaire *trikoṇabīja*, *E*, et même dans le phonème *A* ; cf. ch. V, pp. 197, 215 et 223.

de Śakti, et quant à *nāda*, ceux qui connaissent tous les *āgama* disent qu'il est fait de l'union, de l'assemblage, des deux autres » [1]. On voit donc ici encore l'énergie sonore, après s'être rassemblée sur elle-même, se diviser en trois portions qui distinguent ses éléments puis les recomposent : *bindu*, lumineux, représente l'aspect de Śiva, *bīja*, celui, dynamique, de Śakti et *nāda* les associe tous les deux dans sa résonance créatrice [2]. Avec cette division en trois apparaissent toute une série de triades qui engendreront la manifestation différenciée :

« Du *bindu* [inférieur,] continue le ŚT, vient Raudrī, de *nāda* : Jyeṣṭhā et de *bīja* : Vāmā [3]. De ces [trois énergies divinisées] proviennent [les trois dieux :] Rudra, Brahma et Viṣṇu. Ils correspondent aux [trois énergies de] connaissance, volonté et activité, qui sont feu, lune et soleil [4]. De cette division du suprême *bindu* vient le son (*rava*) non-mani-

(1) ŚT., I, 8-9.

(2) *Nāda*, que l'on voit reparaître ici, conserve, dans tous les systèmes de cosmogonie du son ou de la Parole, une valeur assez générale, outre ses sens plus précis, celle d'une vibration phonique très subtile et très pure, d'une forme très élevée d'énergie de la Parole : dans l'émanation phonématique, *nāda* est appliquée notamment à *bindu* et à *visarga*. *A*, lui-même, est *anāhatanāda* ; cf. *supra* p. 87, note 7.

(3) Les trois énergies divinisées se retrouvent dans nombre de textes tantriques. Elles sont considérées comme ayant pour attribut les trois principales activités, ou énergies, de Śiva. Le TĀ, VI, 56-7 (vol. 4, pp. 49-50) décrit leur rôle : Vāmā, maîtresse des créatures qui errent dans le *saṃsāra* est celle qui manifeste, qui vomit (*vāmana*), l'univers ; Jyeṣṭhā, maîtresse de ceux qui sont parvenus à la sagesse, a la nature de Śiva et est donc l'aînée (*jyeṣṭhā*) des trois ; Raudrī règne sur ceux qui cherchent la sagesse, détruit la douleur et met fin à l'effet de tous les actes. Dans le même sens, Jñānārṇava Tantra I, 14-15.

Le Yoginīhṛdaya Tantra, qui donne quatre énergies, en y ajoutant Ambikā, la mère qui domine les trois autres (ce que fait KKV, 23 et bien d'autres textes, la ŚSV notamment), les met, en outre, en correspondance avec les quatre niveaux de la Parole : Ambikā est *parā vāk*. Lorsqu'elle veut manifester l'univers dont elle détient en elle le germe, elle manifeste Vāmā qui vomit l'univers, est énergie de volonté et se trouve en *paśyantī*. L'énergie de connaissance est en *madhyamā* et appelée Jyeṣṭhā, et Raudrī est énergie d'activité et *vaikharī*.

(4) Rāghavabhaṭṭa, dans son comm. de ce passage du ŚT, met ces trois énergies, ces trois dieux et ces trois principes lumineux en correspondance avec les trois phonèmes, *A*, *U* et *Ṃ*, du *mantra OṂ*, rejoignant ainsi l'exposé, que l'on a vu, du 21e chapitre du NT. Comme il le note lui-même d'ailleurs, les correspondances varient suivant les textes. Mais du moins voit-on ici une nouvelle convergence entre les deux descriptions de l'émanation phonique. Sur la polarité *soma* / *sūrya*, cf. *infra*, pp. 133-6.

feste appelé *śabdabrahman* par ceux qui connaissent tous les *āgama* » [1].

On pourrait résumer en un tableau comparatif l'évolution du son que nous avons exposée jusqu'ici, de Śiva à la division de *bindu*. On en a examiné en effet trois exposés qui ne sont pas tout-à-fait semblables : ceux du ŚT. (et du PST.) et du KKV., qui sont identiques, et celui du NT. qui est plus complet, qui souligne des aspects (notamment de la prise de conscience du son) que l'on ne rencontrait pas dans les deux autres textes, mais qui, comme on l'a indiqué, établit entre les étapes de la condensation du son et les niveaux de la parole, ou les *tattva*, des correspondances qui diffèrent de celles des deux autres exposés. La raison en est que le NT. décrit les étapes, non pas de l'émanation en général, mais de celle-ci en tant que liée au *mantra OṂ*. Or, un *mantra* est prononçable. Les 3 phonèmes *A*, *U*, *M*, qui composent *OṂ*, sont donc forcément situés au niveau de la parole empirique : *vaikharī* et des *tattva* de la manifestation impure, d'où le décalage entre l'exposé du NT. et celui des deux autres textes. Mais, malgré ce décalage, les explications données par le NT. conservent leur valeur dans notre perspective et la valeur symbolique des principales étapes : *śakti*, *nāda*, *bindu*,

(1) ŚT., I, 10-11 (pp. 17-18) :

raudrī bindos tato nādājjyeṣṭhā bījād ajāyata|
vāmā tābhyaḥ samutpannā rudrabrahmaramādhipaḥ||
saṃjñānecchākriyātmano vahnīndvarkasvarūpiṇaḥ|
bhidyamānāt parād bindor avyaktātmā ravo 'bhavat||

On trouvera de même dans le TĀ, à propos du *bindu*, des aspects et des triades analogues : *bindu* est, dit Abhinavagupta, lune, soleil, et feu (TĀ., III, 111). On y trouve deux aspects blanc et rouge, associés à la lune et au soleil et conciliés dans le feu (*id.*, 114).

Dans un passage de son commentaire du TĀ, Jayaratha cite, à propos du phonème *A* (TĀ., III, 67), un passage du Tantrasadbhāva et du VM, sur lesquels nous reviendrons à propos de la *kuṇḍalinī* et où le *bindu* éveille les énergies Raudrī, etc., et avec elles tous les phonèmes.

Le Jñānārṇava Tantra (I, 14-15) associe également Vāmā, Jyeṣṭhā et Raudrī au triple *bindu*, lequel est formé de l'*anusvāra* et du *visarga* (*id.* 4-5), qui accompagnent les 14 voyelles et forment avec elles le cercle des *kalā* (*kalāmaṇḍala*). Ce triple *bindu* est fait des trois énergies de volonté, de connaissance et d'activité, associé aux trois *guṇa* et aux trois états de l'âme : veille, rêve et sommeil profond. Au-delà se trouve le 4[e] état (associé à Ambikā) qui est la fulguration de la plénitude de l'être, pure conscience, au-delà des phonèmes, etc., et qui serait comme la résonance (*nāda*) du triple *bindu* (*id.*, I, 16-27, pp. 2-3).

reste la même. C'est pourquoi nous avons pu avoir recours ici à ce texte. On retrouvera au chapitre VII [1] les étapes de l'*uccāra* de *OṂ*. Nous les reproduisons ici dans la moitié droite du tableau [2].

(1) Ch. VII, pp. 341 sq.

(2) Il peut être intéressant de noter au passage la description de l'émanation du son et de la Parole qu'un auteur plus récent et philosophe de la grammaire, Nageśa, donne dans sa Vaiyākaraṇasiddhāntalaghumañjūsā, et qui rejoint celle qu'on vient de voir. Pour lui, lorsque naît en Parameśvara la modalité de *māyā* (il s'agit, bien entendu, de la *karaṇamāyā*, *māyā* causale, principe transcendantal de l'illusion et de l'émanation : c'est la doctrine, notamment, du Śaivasiddhānta, pas du Trika) qui est son désir de création, apparaît un triple *bindu* non-manifeste et qui est énergie. Les trois portions de ce *bindu* sont : *bindu* qui est conscience (*cit*), *bīja*, le non-conscient (*acit*) et *nāda*, l'un et l'autre (*cidacit*). De ce *bindu* naît ce qu'on appelle *śabdabrahman* où les phonèmes particularisés n'existent pas encore, où domine la connaissance, qui est conscience, sans particularisation, mais qui est un état favorable à l'apparition de la création, et qui n'est que *nāda*. Il est la cause matérielle du monde et est appelé son (*rava*), Parole suprême, etc. (VSLM, pp. 171 et 175). Bhāskararāya, dans son commentaire du Lalitasahasranāma, où il emprunte à toutes les sources, donne pratiquement la même description de l'émanation du son (LSN, 132, pp. 98-9).

Nous avons laissé entièrement de côté, dans notre exposé, le śivaïsme dualiste : celui de Śrīkaṇṭha, ou le Śaivasiddhānta, dont les théories diffèrent en plusieurs points de celles, exposées ici, du śivaïsme non-dualiste. Pour le Ratnatraya de Śrīkaṇṭha, par exemple, l'origine de l'émanation est le *bindu* primordial, appelé *paranāda*, d'où proviennent, dans l'ordre : *nāda*, *bindu* et les phonèmes (RT., 22). Le *bindu* primordial se trouve en Śiva et il forme, avec lui et Śakti, les trois joyaux : *ratnatraya*. *Nāda*, qui en provient, correspond à l'état subtil (*sūkṣma*) de la Parole, c'est-à-dire à ce que le Trika appelle *parā vāk*. *Bindu*, appelé *akṣarabindu*, car tous les phonèmes s'y trouvent dans l'indifférenciation première, comme le sont les couleurs du plumage du paon dans l'œuf de cet oiseau : *mayūrāṇḍarasavat* (comm. de Aghoraśiva) correspond à *paśyantī*. Puis viennent les phonèmes manifestes et différenciés. On trouvera un court résumé des théories de ces écoles dans : Ruegg, *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, pp. 101 sq. et, de façon un peu moins brève, dans l'introduction de K. C. Pandey à sa traduction de l'IPV d'Abhinavagupta : Bhāskarī, vol. 3, p. LXVI sq.

Les *Nādakārikā* de Rāmakaṇṭha, texte du Cachemire mais dont la doctrine est celle du śivaïsme dualiste, ont une théorie originale du *nāda*. Celui-ci, issu du *bindu* primordial, joue, dans la connaissance, un rôle semblable à celui du *sphoṭa* chez les grammairiens (ou, de façon voisine, *paśyantī* et *madhyamā* pour le Trika) : c'est le *nāda*, support de la « parole intérieure » et du sens, qui permet à l'intellect de saisir la signification (NK., *śl.* 10-13, pp. 8-9).

Śāradā Tilaka	Kāmakalāvilāsa	*tattva, kalā* niveaux de la Parole	Netra Tantra	*tattva, kalā*	Niveaux de la Parole
Parameśvara	*Paraśiva*	Śiva	*Paramaśiva*	Śiva	
	(*prakāśa*)		*unmanā*	(*śāntā-*	
			samanā	*tītakalā*)	*parā*
			vyāpinī		
śakti	*śakti*		*śakti*	Śakti	
	(*vimarśa*)	*para-vāk*			
					—
nāda	*mahābindu*		*nādānta*		
	kāmakalā	*śāntātītākāla*			
bindu	*Aham*				
					paśyantī
			nāda	*sadāśiva*	
bindu — *bīja*	*bindu bl.* — *bindu rouge*		(*śabdabrahman*)		
(śiva) — (śakti)	*kalā* — *kalā*			*śānta*	
feu — lune	Śiva *A* — Śakti *HA*		*nirodhinī*		
Raudrī — Vāmā	feu — lune			*īśvara*	
Rudra — Viṣṇu-			*ardhacandra*		*madhyamā*
jñānaśakti — *icchāśakti*			*bindu*	*śuddhāvidyā-*	
	miśrabindu	Śakti		*kalā*	
nāda	*kāma*		*M*	*māyā* à *puruṣa*	
(śiva/śakti)	Śiva/Śakti *M*			(*vidyā-kalā*)	—
soleil	soleil			*prakṛti*	
kriyāśakti		—	*U*	à	
				āp	
Rava-śabdabrahman	*nādabrahman*	sadāśiva		*pratiṣṭhākalā*	*vaikharī*
		(*śāntakalā*)	*A*	*pṛthivī*	
				(*nivṛttikalā*)	

Śabdabrahman

On notera que, pour le ŚT (et pour le Prapañcasāra Tantra) [1] ainsi que pour le KKV, la division du *bindu* a pour effet de faire apparaître une « rumeur » ou un son (*rava*) non-manifeste qui est appelé *śabdabrahman* et qui est, selon le ŚT, l'élément de conscience qui existe chez toutes les créatures [2]. Le NT, de son côté, applique ce vocable à *nāda*.

(1) PST, I, 44 (p. 17) :

bindos tasmād bhidyamānād ravo 'vyaktātmako bhavet/
sa ravaḥ śrutisampannaiḥ śabdabrahmeti kathyate//

(2) *caitanyaṃ sarvabhūtānām* (ŚT., I, 13).

Śabdabrahman est un terme peu utilisé dans le Trika. Mais, lorsqu'il s'y rencontre, il ne désigne pas (comme il le fait, par exemple, chez Bhartṛhari [1] et Puṇyarāja) la réalité ultime en tant que son, le premier principe, mais quelque chose de moins élevé. On vient de voir que tel est également le cas pour le ŚT. et le PST. Le NT, lorsqu'il applique ce terme à *nāda* [2], le situe par là même au niveau de *sadāśiva*, qui est précisément celui où *śabdabrahman* apparaît dans le ŚT. On sait au demeurant que, pour Bhartṛhari, le niveau suprême de la Parole est *paśyantī* ; or, le Trika a, avec Somānanda, rigoureusement réfuté cette vue : pour lui *paśyantī*, déjà touchée par le début de la différenciation, n'est nullement l'étape suprême de la Parole [3], elle se situe au niveau de *sadāśiva*, c'est-à-dire précisément à celui où nous venons de trouver *śabdabrahman*.

Celui-ci apparaît, dans ces conditions, comme une forme de son très élevée dont la substance est celle de *nāda* et de *bindu*, qui est à la source des phonèmes mais antérieur à eux, un son non-manifeste, « non-frappé » (*anāhata*), donc inaudible et qui est, selon Rāghavabhaṭṭa [4], le premier déploiement (*prathamollāsa*) du suprême Śiva lorsqu'il se tourne vers la création. Le ŚT (et Rāghavabhaṭṭa) maintiennent qu'il ne faut pas le confondre avec la parole empirique ou avec les sens qui lui sont attachés, car il est d'une nature très supérieure, participant à celle de Śiva.

Avec toutes ces caractéristiques, *śabdabrahman* est pourtant une forme moins élevée de l'énergie du son que celles qu'on avait rencontrées jusqu'au moment de la division du *bindu*. Cela apparaît à l'emploi qui est fait pour le définir du terme *rava* qui, s'il est pris ici dans une acception fort éloignée du sens premier de la racine RU : rugir, gronder, désigne cependant plus nettement un son, une rumeur, que ne le fait *nāda* dont on s'est servi quasiment jusqu'au niveau de *bindu* et qui

(1) Cf. V.P., I, 1 : *anadhividhanaṃ brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram*. Pour les Upaniṣad, cf. par exemple, la Maitry Up., VI, 22, pour qui *śabdabrahman* est le Suprême, identifié d'ailleurs à *OṂ*. L'Up. mentionne également sept formes, audibles, de *śabda* que l'on peut entendre « dans le cœur » lorsqu'on se bouche les oreilles ; (il s'agit là de spéculations yogiques semblables à celles mentionnées *supra*, p. 86, à propos de *nāda*). Au-delà de ces sons qui ont des caractéristiques distinctes la Maitry Up. place le Brahman non-manifeste, le son suprême ; elle subordonne toutefois le *śabdabrahman* au *parabrahman* car selon elle on obtient ce dernier par la connaissance du premier : *śabdabrahmaṇi niṣṇātaḥ paraṃ brahmādhigacchati*..

(2) Cf. *supra* p. 87, note 2 et p. 89, note 1.

(3) Cf. ch. IV, pp. 159-162.

(4) ŚT., I, 12-13, comm. (vol. 1, pp. 19-20).

n'est que la résonance qui suit le son. *Rava* précise le terme assez abstrait de *śabdabrahman* en lui donnant un caractère plus concret, on dirait : quasi-audible [1].

Ce *śabdabrahman*, dont l'énergie phonique anime tous les êtres vivants, va prendre, selon le ŚT [2], l'aspect de *kuṇḍalinī*, l'énergie qui se tient au centre du corps de tous les êtres animés, et se manifester alors sous la forme de phonèmes qui forment le son manifeste, audible et intelligible dont est faite la parole empirique. On arrive ainsi, par l'intermédiaire de la *kuṇḍalinī*, au son « grossier » et, par là-même, aux étapes de plus en plus basses de la manifestation : dieux, éléments, etc. jusqu'au monde terrestre et inanimé.

C'est cette apparition des phonèmes liée à l'éveil de *kuṇḍalinī* qu'il va falloir examiner maintenant.

Kuṇḍalinī.

L'énergie *kuṇḍalinī* : « la lovée », car elle est comparée à un serpent qui, au repos, est lové sur lui-même et qui, éveillé, se dresse, joue un rôle d'une importance fondamentale dans le yoga et le tantrisme. Il s'agit, on le sait, de l'énergie cosmique envisagée sous l'aspect sous lequel elle peut être présente dans le corps humain, qui anime ce corps et qui, lorsqu'elle est éveillée par des pratiques adéquates, fait parvenir le yogin à la délivrance par l'union de l'énergie et de la conscience individualisées avec l'énergie de la conscience universelle.

La représentation de la *kuṇḍalinī*, énergie latente qui se tient enroulée sur elle-même à la base de la colonne vertébrale, dans le *mūlādhāra* (« soutien de la base ») et qui, lorsqu'elle s'éveille, monte par le canal médian, la *suṣumnā nāḍī* et traverse successivement les « cercles » (*cakra*) étagés le long de la colonne vertébrale et dans le cerveau pour parvenir jusqu'au dernier, le *sahasrāra* (« aux mille pétales »), se rattache à une ancienne « physiologie mystique » où les canaux (*nāḍī*), les souffles (*prāṇa*) et les « cercles » jouent un rôle essentiel. Elle repose

(1) Dans le V. Bh., 38, *śabdabrahman* est le son « non-frappé », ininterrompu, aussi rapide que le courant d'une rivière et logé dans le réceptacle de l'oreille, que le yogin peut percevoir dans certaines conditions et qui lui permet d'accéder au *brahman* suprême (éd. L. Silburn, p. 88). Cela rejoint la doctrine de la Maitry Up. (cf. note page précédente).

(2) ŚT., I, 14 (p. 20) :

> *tat prāpya kuṇḍalinīrūpaṃ prāṇināṃ dehamadhyagam/*
> *varṇātmanā 'virbhavati gadyapadyādibheditaḥ//*

en même temps sur des notions cosmogoniques (l'image du serpent) et sur l'idée, très ancienne elle aussi, liée aux représentations cosmogoniques (et qu'on trouverait ailleurs qu'en Inde), que le progrès de l'âme est le résultat d'un mouvement ascensionnel, ainsi que sur celle que l'on retrouve dans le corps l'organisation même du cosmos [1]. Dans ces conditions, la *kuṇḍalinī* a un rôle symbolique essentiel — étant une énergie à la fois universelle et intérieure à l'homme — dans l'établissement de ces correspondances entre le niveau humain et le niveau cosmique que le tantrisme ne cesse pas de proclamer et dont l'enseignement et les pratiques ont précisément pour but de permettre à l'adepte d'actualiser. Celui-ci, en effet, lorsqu'il éveille sa *kuṇḍalinī* et peut en suivre les mouvements, reproduit en lui-même les diverses phases de l'émanation et de la résorption du cosmos [2]. On peut donc dire que l'éveil (comme le repos) de la *kuṇḍalinī* se passe toujours simultanément sur deux plans : cosmique et humain. Il y a pourtant lieu, semble-t-il, de distinguer entre deux mouvements de la *kuṇḍalinī* : l'un où l'aspect cosmique et celui de l'émanation est au premier plan, et un autre où c'est l'aspect humain et de résorption.

Il y a, en effet, d'abord le mouvement créateur de l'univers, celui de la suprême *kuṇḍalinī* (*parakuṇḍalinī*). Ce n'est rien d'autre que le procès d'émanation à partir de Śiva de l'énergie phonique universelle. On vient de le suivre depuis *śakti* jusqu'à *bindu* et il va de soi qu'il se prolonge encore au-delà pour achever de faire apparaître l'univers. Mais ce mouvement se déroule en même temps dans chaque être humain où se produira une ascension spontanée, dont le sujet n'a normalement pas conscience, de la *kuṇḍalinī*. Procès qui a pour effet d'assurer à tous les hommes non seulement la possession du langage, mais encore celle, non actualisée consciemment mais toujours présente car indispensable, des niveaux antérieurs et plus élevés de la Parole et du son sur lesquels le langage humain repose. Grâce à ce mouvement, toutes les étapes, même les plus hautes, de l'énergie phonique se retrouveront dans le corps humain, véritable microcosme. Ce mouvement est, à toutes ses étapes, spontané et universel, puisque c'est celui du déploiement de l'émanation.

(1) Nous avons noté au ch. I (pp. 35-6) l'ancienneté de ces conceptions.

(2) Sur la *kuṇḍalinī*, on pourra se reporter en particulier à A. AVALON, *The Serpent Power, being the Shat-Chakra-Nirupana & Paduka-Panchaka, two works on Laya-Yoga* (5e éd. Madras, Ganesh & Co, 1953), dont l'introduction (315 pages) est extrêmement complète.

Mais en outre il y a une ascension de la *kuṇḍalinī* qui est volontaire et provoquée. C'est celle qui se produit chez le yogin qui cherche à obtenir la délivrance par ce moyen. Le mouvement de la *kuṇḍalinī*, qui cette fois est conscient, a alors pour effet d'abolir peu à peu les obstacles opposés à la délivrance par la nature humaine. Il n'est plus universel mais propre à celui qui le provoque. Toutefois, étant donné les correspondances micro-macrocosmiques, ce mouvement reproduit aussi un procès cosmique, mais c'est alors celui de la résorption, et de ce fait il prend également un sens universel [1].

On n'envisagera dans ce chapitre qu'un seul mouvement de la *kuṇḍalinī*, celui de l'émanation. Mais il faut encore ajouter que ce dernier, si normalement il est spontané et universel, puisque c'est par lui que se fait et s'achève l'émanation, peut lui aussi être reproduit consciemment et vécu par l'adepte, qui expérimentera ainsi le procès universel de l'émanation. Dans un cas comme dans l'autre, niveau humain et niveau cosmique ne cessent, non pas seulement de correspondre, mais encore d'être continuellement homologables et vécus comme tels par l'adepte. Il y a là une totalité indivisible.

Le Śāradā Tilaka, si nous nous reportons de nouveau au passage de ce texte qui a déjà plusieurs fois servi de guide commode à cet exposé, nous dit, comme on l'a vu, qu'avec la division de *bindu* l'énergie phonique prend la forme de *śabdabrahman*. A partir de ce même *bindu*, l'énergie agissant au moyen des *kalā*, ces formes d'énergie à tendance diviseuse et limitatrice [2], fait apparaître le *tattva* de *sadāśiva*, puis tous les autres *tattva* et le reste de la manifestation [3]. L'énergie phonique est, bien entendu, présente dans cette création puisqu'elle est l'énergie créatrice même : c'est, dit le ŚT, « la *kuṇḍalinī* qui se trouve au centre du corps de tous les êtres animés » [4], mais qui est aussi la suprême énergie cosmique.

Que l'on puisse donner à l'énergie phonique le nom de *kuṇḍalinī* dès le stade le plus élevé, cela apparaît clairement dans un passage du commentaire de Jayaratha sur le TĀ où il décrit des mouvements de la *kuṇḍalinī* qui ont pour effet de former le tracé de la lettre *A*, selon l'écri-

(1) C'est ainsi que le 30e livre du TĀ (vol. 12) décrit la montée de la *kuṇḍalinī*, éveillée par le *mantra HRĪṂ* qui fait apparaître les éléments à partir de la terre, puis les *tattva*, les phonèmes, les énergies, etc., jusqu'à Śiva (cf. ch. VII, pp. 357 sq.).

(2) Cf. *supra* pp. 79-81.

(3) ŚT., I, 15-25.

(4) id, 14 ; cf. *supra* p. 107, note 2.

ture devanagari [1]. Or *A*, dans l'émanation phonématique qu'envisage le TĀ, est le niveau le plus haut de l'énergie de Śiva. Jayaratha cite à cette occasion un passage du Tantrasadbhāva qui résume l'évolution de l'énergie phonique, envisagée comme *kuṇḍalinīśakti*, depuis le premier éveil de cette énergie jusqu'à l'apparition de la parole empirique. Ce passage [2] nous semble mériter d'être cité en entier. Le voici :

« Cette énergie est appelée suprême, subtile, libre. Lorsque, d'abord, telle un serpent profondément endormi, elle entoure le *bindu* du cœur [3], assoupie là, ô Fortunée, aucune pensée n'apparaît, ô Umā. Lorsque les 14 « mondes » [4], accompagnés de la lune, du soleil, du feu et des étoiles se trouvent dans son sein, ô Déesse, elle devient comme enivrée d'un poison. O Belle, elle s'éveille alors, avec un son [5] très pur, sous la forme de la connaissance, étant frottée [6] par le *bindu* qui se trouve en son sein.

(1) TĀ, III, 67 (vol. 2, p. 77). On trouvera ce passage commenté au ch. V, ici p. 197 et aux pp. 73-74 de l'édition des VS. par L. Silburn qui y a donné en outre le tracé de la lettre *A*. En traçant cette lettre, *kuṇḍalinī* fait apparaître les trois énergies de volonté, de connaissance et d'activité, Vāmā, Jyeṣṭhā et Raudrī, et leurs formes divinisées que nous avions vu apparaître (*supra*, p. 101 sq.) par la division de *bindu*.

(2) Il est également cité, mais de façon plus étendue, par Kṣemarāja dans son commentaire des Śiva Sūtra (ŚSV, II, 3, pp. 52-54). C'est ce texte que nous traduisons ici. Le commentateur du Kāmakalāvilāsa (KKV, 27) le donne aussi, mais avec des variantes. Le Tantrasadbhāva ne nous est connu que par des citations.

(3) C'est Śiva. Le « cœur » est, pour le Trika, le lieu de repos du Seigneur, la fulguration de la Conscience antérieure à toute manifestation ; cf. IPV, I, 5, 14, où le « cœur » est en outre assimilé à *parā vāk*, la source, le fondement de l'énergie de la Parole. Sur le « cœur », cf. également PTV, pp. 61 et 86-88.

(4) Les 14 « mondes » infernaux, terrestres et célestes. La liste en est donnée par le Mālinīvijaya Tantra (MV., V, 1-9, p. 27). On peut également entendre par là les 14 premiers phonèmes, de *A* à *AU*, qui précèdent le *bindu*. Il s'agit de toute façon de l'ensemble de la manifestation que l'énergie recèle en elle-même avant de l'extérioriser. Le terme de *bhuvana*, bien qu'il y ait, selon les classifications, un nombre variable de *bhuvana* (jusqu'à 224), peut être à lui seul utilisé pour signifier le nombre 14 ; en ce sens : KKV, 43.

(5) *nināda* : son ou résonance. C'est un premier ébranlement, infiniment subtil, du son, le premier mouvement de l'énergie phonique.

(6) *mathita*. La racine *MATH*, ou *MANTH*, connote un mouvement circulaire, ou un frottement, comme celui qui sert à produire du feu au moyen de deux morceaux de bois (*araṇi*). Il s'agit là d'une notion très ancienne (cf. RV., III, 29). On conçoit dès lors que ce mouvement produise ici des étincelles. Mais c'est aussi un barattement, et également le mouvement de l'union sexuelle : tous mouvements répétés et producteurs. *Bindu* est Śiva et son union avec Śakti éveille celle-ci et produira la manifestation.

Ce frottement se poursuivant avec une force aveugle dans le corps de l'énergie, le premier produit de cette différenciation sont des étincelles (*bindu*) extrêmement brillantes. Puis, à cause de ce [frottement], la subtile lovée, le dynamisme limitateur (*kalā*) se dresse. Le *bindu* souverain qui se trouve dans le sein de l'énergie possède un quadruple dynamisme (*kalā*) [1]. Du fait de l'union de ce qui frotte et de celle qui est frottée [2], un redressement se produit, ô chère. Cette [Énergie] lorsqu'elle se trouve entre deux *bindu* est alors appelée Jyeṣṭhāśakti. L'immortelle Kuṇḍalī, frottée par le *bindu*, devient donc droite (*rekha*) et est alors connue sous le nom de Rekhinī, un *bindu* se trouvant à chacune de ses extrémités. Lorsqu'elle est appelée triple chemin, on la chante sous le nom de Raudrī ; elle est appelée [aussi] Rodhinī car elle obstrue le chemin de la délivrance. Cette Énergie suprême et unique devient ainsi triple sous la forme d'un fragment de lune, d'Ambikā et de demi-lune [3].

» De l'union et de la séparation de ces trois énergies naissent les neuf groupements [de phonèmes] [4]. Lorsqu'elle est envisagée sous l'aspect de ces neuf groupes, elle est appelée nonuple. Lorsque, ô Déesse, elle entre successivement dans les cinq mantra *sadya*, etc. [5], elle est appelée quintuple et connue comme telle, ô Maîtresse des Dieux. Lorsque, ô Déesse, elle entre dans les 12 voyelles [6], elle est dite duodécuple. Puis elle est divisée en 50 lorsqu'elle se tient dans les phonèmes qui vont de *A* à *KṢA*.

» On dit qu'elle possède un atome lorsqu'elle est dans le cœur, deux lorsqu'elle est dans la gorge, et il faut savoir qu'elle a trois atomes lorsqu'elle est à la base de la langue [7]. Sans aucun doute [le lieu de] la

(1) Ce quadruple dynamisme limitateur est celui qui se manifeste dans l'énergie avec l'apparition des énergies divinisées, Ambikā, Jyeṣṭhā, etc.

En ce sens, le commentaire (Vārtika) de Bhaṭṭabhāskara sur Śiva Sūtra I, 3 (S.S.Vārt., pp. 6-7).

(2) C'est-à-dire de Śiva et Śakti.

(3) Ce passage décrit les mouvements de *kuṇḍalinī* qui aboutissent à tracer la lettre *A* ; cf. page précédente et ch. V, p. 197.

(4) Les neuf groupements (*varga*) sont ceux qui groupent phonétiquement les 50 phonèmes : voyelles, cinq groupes d'occlusives, semi-voyelles, spirantes, et *KṢA* ; cf. *infra* p. 131.

(5) Les *mantra sadyodjāta, vāmadeva, aghora, tatpuruṣa* et *īśāna*, qui correspondent aux cinq visages de Śivabhairava. Sur ces *mantra*, cf. PTV, *śl.* 26, pp. 161-163 et, surtout : Sv.T., I, 45-58, et plus loin ch. VI, p. 270 et VII, p. 346. Une upaniṣad śivaïte, la Pañcabrahmopaniṣad est consacrée à ces cinq *mantra*.

(6) Ce sont les 16 « voyelles », de *A* à *visarga*, moins les 4 phonèmes « stériles » (*ṣaṇḍhavarṇa*) : *Ṛ*, *Ṝ*, *Ḷ*, *Ḹ* ; sur ce point, cf. ch. V, p. 212.

(7) L'énergie au niveau du cœur serait *paśyantī* ; elle n'a qu'un atome car la divi-

production des phonèmes est le bout de la langue. Ainsi est produit le son (*śabda*) et l'univers entier, mobile et immobile est pénétré par lui».

« Ce passage, ajoute Kṣemarāja, dans la ŚSV, montre que l'énergie des phonèmes (*mātṛkā*) a pour nature l'énergie de la Parole suprême du suprême Bhairava et établit que l'apparition de tous les phonèmes est due à la variété des combinaisons issues des énergies appelées Jyeṣṭhā, Raudrī et Ambikā »[1]. En effet, nous avons pu suivre le mouvement

sion n'y apparaît pas. Au niveau de la gorge se trouve *madhyamā* où la dichotomie en signifiant et signifié est établie, d'où deux atomes. Dans le « cercle » du palais on aurait *vaikharī*, la Parole empirique née de trois éléments : l'organe de la phonation, le point d'articulation du phonème et l'effort articulatoire, d'où trois atomes. Sur *kuṇḍalinī* et niveaux de la Parole, voir les pages suivantes.

(1) ŚSV, II, 3 (pp. 52-55) :

yā sā śaktiḥ parā sukṣmā nirācāreti kīrtitā//
hṛdbinduṃ viṣṭayitvāntaḥ suṣuptabhujagākṛtiḥ/
tatra suptā mahābhāge na kiñcin manyate ume//
candrāgniravinakṣatrair bhuvanāni caturdaśa/
kṣiptvodare tu yā devī viṣamūḍheva sā gatā/
prabuddhā sā ninādena pareṇa jñānarūpinā/
mathitā codarasthena vindunā varavarṇini//
tāvad vai bhramavegena mathanaṃ śaktivigrahe/
bhedāt tu prathamotpannā vindavas te 'tivarcasaḥ//
utthitā tu yadā tena kalā sūkṣmā tu kuṇḍalī/
catuṣkalamayo vinduḥ śakter udaragaḥ prabhuḥ//
mathyamanthanayogena ṛjutvaṃ jāyate priye/
jyeṣṭhāśaktiḥ smṛtā sā tu vindudvayasumadhyagā//
bindunā kṣobhamāyātā rekhaivāmṛtakuṇḍalī/
rekhiṇī nāma sā jñeyā ubhau bindū yadantagau//
tripathā sā samākhyātā raudrī nāmnā tu gīyate/
rodhinī sā samuddiṣṭā mokṣamārganirodhanāt//
śaśāṅkaśakalākārā ambikā cārdhacandrikā/
ekaivetthaṃ parā śaktis tridhā sā tu prajāyate//
ābhyo yuktaviyuktābhyaḥ saṃjāto navavargakaḥ/
navadhā ca smṛtā sā tu navavargopalakṣitā//
pañcamantragatā devi sadyādir anukramāt/
tena pañcavidhā proktā jñātavyā suranāyike//
svaradvādaśagā devi dvādaśasthā udāhṛtā/
akārādikṣakārāntā sthitā pañcaśatā bhidā//
hṛtsthā ekāṇavā proktā kaṇṭhe proktā dvitīyakā/
trirāṇavā tu jñātavyā jihvamūle sadā sthitā//
jihvāgre varṇaniṣpattir bhavaty atra na saṃśayaḥ/
evaṃ śabdasya niṣpattiḥ śabdavyāptaṃ carācaraṃ//

ityādinā granthena parabhairavīyaparāvākśaktyātmakamātṛkā, ata eva jyeṣṭhāraudryambikākhyaśaktiprasarasaṃbhedavaicitryeṇa sarvavarṇodayasya uktatvāt.

de l'énergie phonique dans sa forme la plus haute, celle de la suprême énergie *kuṇḍalinī* encore statique, unie à Śiva, le *bindu* ; puis s'éveillant avec l'apparition de la première vibration sonore de laquelle vient la division du *bindu* et le dynamisme limitateur des *kalā*, puis les trois énergies sous leurs diverses appellations et de là les phonèmes ; l'exposé se terminant par le rappel de cette notion essentielle que l'univers entier est pénétré (*vyāpta*) [1] par le son [2].

Le ŚT., de son côté, donne une description du rôle de *kuṇḍalinī* qui se concilie très bien avec celle que l'on vient de voir et qui en précise certains aspects. La *kuṇḍalinī*, dit-il, est la suprême Énergie, unie à Śiva, éternelle, omniprésente, non soumise à l'espace ni au temps et pourtant présente dans tous les corps humains ; elle est donc à la fois suprême et non-suprême. Elle se tient dans le cercle inférieur, le *mūlādhāra*, de tous les hommes, brillante et semblable à l'éclair, enroulée sur elle-même comme un serpent endormi. En cette Déesse éclatante, plus subtile que le subtil, épouse de Śiva, se trouvent tous les dieux, tous les *mantra*, tous les *tattva* (donc toute l'énergie phonique et ce qui en découle). Elle est faite de *śabdabrahman* et prend la forme des 50 phonèmes. On trouve en elle la triade énergétique du soleil, de la lune et du feu. Elle est omnipénétrante et est l'énergie phonique animatrice et créatrice de l'univers [3].

(1) Cf. *supra*, p. 91, note 2.

(2) On trouve une description fort semblable du rôle de la *kuṇḍalinī* en tant qu'énergie phonique dans l'Ahirbudhnya Saṃhitā (XVI, 54 sq., p. 150 sq.). Selon ce texte, l'énergie originelle de Viṣṇu qui est la *kuṇḍalinī*, en s'épanouissant, fait apparaître la manifestation. Elle est l'énergie d'activité, grand être (*mahāsattā*), ineffable (*anākhya*). Ayant pour nature *śabda* et désirant s'exprimer, elle atteint l'état émanateur. La création est le flot (*sarga*) qu'elle émet. Elle se dresse ainsi hors du *mūlādhāra*, étant d'abord pure, « sans fard » (*nirañjana*), puis, les *saṃskāra* apparaissant peu à peu, elle se transforme et prend le double aspect de parole et d'objet (*śabda* et *artha*). Au niveau du nombril elle fait apparaître *paśyantī*, puis au niveau du cœur, *madhyamā* où existe la dualité du signifiant et du signifié et enfin, dans la gorge, tous les phonèmes sont empiriquement manifestés.

Cf. également le passage de la Maitry Up. cité au ch. I, pp. 37-39.

(3) ŚT., I, 51-57 (vol. 1, pp. 43-45) :

tataś caitanyarūpā sā sarvagā viśvarūpiṇī/
śivasannidhim āsādya nityānandaguṇodayā//
dikkālādyanavacchinnā sarvadehānugā śubhā/
parāparavibhāgena paraśaktir iyaṃ smṛtā//
yogināṃ hṛdayāṃbhoje nṛtyantau nityam añjasā/
ādhāre sarvabhūtānāṃ sphurantī vidyudākṛtiḥ//

On remarquera que ce texte, comme le Tantrasadbhāva, fait ressortir le double aspect cosmique et microcosmique de la *kuṇḍalinī* et qu'il passe sans transition de l'un à l'autre. S'il distingue les deux aspects de la *kuṇḍalinī*, il souligne en même temps que l'énergie présente en l'homme est celle même du cosmos, et l'éveil des phonèmes dont il est question peut être aussi bien celui qui donne la parole à l'homme que celui qui amène l'univers à l'existence. De fait, le ŚT. poursuit en montrant comment la *kuṇḍalinī*, selon les caractéristiques qu'elle revêt, crée tous les dieux, les *mantra*, les *bīja* et les *tattva* et il termine en disant qu'elle se trouve dans le *mūlādhāra*, donc chez l'homme [1], et qu'identifiée à l'énergie subtile des phonèmes elle est maîtresse de l'univers, donc dans un rôle cosmique [2].

La même ambiguïté persiste dans la suite du texte : « Cette *kuṇḍalinī*, ajoute en effet le ŚT, omnipénétrante, faite de *śabdabrahman*, engendre *śakti*, puis *dhvani*, duquel vient *nāda*, d'où sort *nirodhikā*, de celle-ci viennent *ardhendu*, puis *bindu*, puis les [quatre] niveaux de la Parole : *parā*, *paśyantī*, *madhyamā*, puis *vaikharī*, stade où naît le langage. Elle est faite [des trois énergies] de volonté, de connaissance et d'activité, lumineuse, possédant les qualités constitutives de la nature. Grâce à ce procès, la *kuṇḍalinī* crée la guirlande de lettres divisée en 42 [3], qui va de *A* à *SA* et, lorsqu'elle se divise en 50, la guirlande des 50 phonèmes et, avec ces phonèmes, indifférenciée [mais animée d'un] dynamisme limitateur, elle produit successivement [les dieux tels que] Rudra, etc., [et le reste de l'émanation] » [4]. On voit dans ce passage la *kuṇḍalinī*

śaṅkhāvarttakramād devī sarvam āvṛtya tiṣṭhati/
kuṇḍalībhūtā sarpāṇām aṅgaśriyam upeyuṣi//
sarvadevamayī devī sarvamantramayī śivā/
sarvattvamayī sākṣāt sūkṣmāt sūkṣmatarā vibhuḥ//
tridhāmajananī devī śabdabrahmasvarūpinī/
dvicatvariṃśadvarṇātmā pañcaśadvarṇarūpinī/
guṇitā sarvagātreṣu kuṇḍalī paradevatā/
viśvātmanā prabuddhā sā sūte mantramayaṃ jagat//

(1) Mais cela peut aussi bien s'interpréter comme signifiant : à la source de la manifestation : *infra*, p. 116, note 1.

(2) Id. *śl.* 58-108 (pp. 46-59).

(3) Sur cette division en 42 lettres, cf. *infra*, p. 126, note 4.

(4) ŚT., I, 108-111 (vol. 1, pp. 59-61) :

sā prasūte kuṇḍalinī śabdabrahmamayī vibhuḥ/
śaktiṃ tato dhvanis tasmānnādas tasmānnirodhikā//
tato 'rdhendus tato bindus tasmād āsīt parā tataḥ/

recommencer (avec la seule variante : *dhvani* au lieu de *nādānta*) les étapes de l'émanation de l'énergie du son, de *śakti* à *bindu*. Or celles-ci ont déjà été manifestées. Il ne peut donc s'agir ici que de la reproduction de ces étapes par la *kuṇḍalinī* au niveau microcosmique : c'est la poursuite, en l'homme, du mouvement émanateur, qui lui assure la possession de tous les niveaux de l'énergie phonique, mais cette énergie est la même que l'énergie cosmique ; aussi bien le passage se termine-t-il par la création des dieux : on revient à la cosmogonie — que l'adepte qui en est capable peut réactualiser, faisant ainsi coïncider l'homme et l'univers.

Cela étant, il faut tenter maintenant de voir de façon plus précise les dernières étapes de l'émanation phonique liées à l'éveil de la *kuṇḍalinī*. Elles feront apparaître — sur les deux plans, humain et cosmique — les étapes de la Parole et l'ensemble des phonèmes.

L'évolution suivie depuis *śiva-śakti* jusqu'à la division de *bindu* et l'apparition de *śabdabrahman*, évolution que l'on peut considérer comme celle de la suprême *kuṇḍalinī*, amène l'énergie phonique à un état où elle se divise en une série de triades, que nous avons vues. A ce point-là, la *kuṇḍalinī* se trouve chez l'homme dans le « cercle » inférieur, le *mūlādhāra*, situé à la base de la colonne vertébrale. C'est là qu'elle dort, énergie encore statique, lovée autour du *śivabindu* ; là qu'elle s'éveille sous l'influence de ce même *bindu* [1] ; et de là qu'elle se dresse pour monter le long du canal central, la *suṣumnā*, afin d'atteindre les autres « cercles ».

Le *bindu*, qui est *śiva* et *śakti*, se divisait, on l'a vu, en trois et donnait naissance au triangle *kāmakalā*. Lorsqu'on envisage le même procès sous l'angle de la *kuṇḍalinī*, celle-ci est représentée de même comme se trouvant, unie à Śiva, au centre d'un triangle émanant d'elle et fait des trois énergies, etc. Ce triangle est aussi parfois appelé *akatha*. On considère dans ce cas que ses trois côtés sont formés chacun d'une série

paśyantī madhyamā vāci vaikharī śabdajanmabhūḥ|
icchājñānakriyātmanā 'sau tejorūpā guṇātmikā||
krameṇānena sṛjati kuṇḍalī varṇamālikām|
akārādisakārāntāṃ dvicatvariṃśadātmikām||
pañcaśadvāraguṇitā pañcaśadvarṇamālikām|
sūte tadvarṇato 'bhinnā kalā rudrādikān kramāt||

(1) On peut considérer, à cet égard, que les 7 étapes, de *śakti* à *bindu*, énumérées dans le passage du ŚT cité à la page précédente, se produisent dans le *mūlādhāra*. La division en trois de *bindu* est dans ce cas le triangle qui l'entoure. La *kuṇḍalinī* ne dépasse le *mūlādhāra* qu'avec *paśyantī vāk*.

de 16 phonèmes commençant l'un par *A* (ce sont les 16 « voyelles »), l'autre par *KA* (les consonnes de *KA* à *TA*) et la troisième par *THA* (les consonnes de *THA* à *SA*), ce qui fait 48. On y ajoute *HA* et *KṢA*, que l'on place à chaque sommet du triangle, avec le signe védique ळ (*l* cérébral) et on arrive ainsi à un total de 51. Ce triangle ne se rencontre pas dans tous les textes. On le trouve mentionné notamment dans les deux ouvrages relativement tardifs publiés par A. Avalon : Ṣaṭcakranirūpaṇa et Pādūkapañcaka. Nous croyons pourtant pouvoir en faire état ici car il donne une représentation concrète d'une notion qui, elle, est admise dans des textes plus anciens et, en particulier, par le Trika : l'existence dès avant la montée de la *kuṇḍalinī*, dans l'Énergie suprême unie à Śiva, et sous une forme encore indifférenciée, de tous les phonèmes qui seront manifestés peu à peu avec la montée de l'énergie. Celle-ci va, on le verra, faire apparaître, en montant, les diverses étapes de la Parole, et, avec elles, des aspects de plus en plus concrets des phonèmes, mais elle ne peut le faire que parce qu'ils existent déjà en puissance en elle dès l'origine.

Du point de vue des étapes de la Parole on se trouve, en effet, dans le *mūlādhāra*, au niveau de la Parole suprême (*parā vāk*) [1] qui contient en elle, dans l'indifférenciation première, l'archétype de toute la manifestation. Cette présence archétypale de tous les phonèmes correspond à ce qui, dans l'émanation phonématique, est appelé émanation transcendantale (*mahāsṛṣṭi*) ou l'« ensemble des sons » (*śabdarāśi*) [2]. *Parā*

(1) Cf. PST, II, 42 (vol. 1, p. 33) : « L'état [de la Parole] qui s'élève en premier lieu du *mūlādhāra* est appelé *parā* ». Ou encore : « La résonance la plus haute appelée *parā* [*vāk*] apparaît dans le *mūlādhāra* ; elle est faite de « souffle » (*prāṇa*) et de vent (*vāyu*) ; elle existe lorsque l'énergie de volonté n'apparaît pas encore » : Kādimata Tantra, cité par Rāghavabhaṭṭa dans son commentaire de ŚT, I, 109 (vol. 1, p. 60). On notera l'emploi du terme *nāda* pour désigner *parā vāk* et la présence de « souffle » dès ce niveau.

Le commentaire du *śloka* cité du PST précise que le *mūlādhāra* est le réceptacle (*ādhāra*) fait de pure conscience (*cit*) de l'illusion qui est la racine (*mūla*) de l'univers. On ne rencontre à ce niveau aucune vibration (*niḥspanda*). Ce sont là des caractéristiques de *parā vāk* (cf. ch. IV, pp. 145 sq.).

(2) Sur ces deux termes, cf. ch. V, p. 243 sq.

Dans les textes du yoga et dans divers tantra, les représentations des « cercles » comportent également des phonèmes placés sur les pétales des lotus formant ces « cercles ». Le *mūlādhāra*, dans ce cas, aura quatre pétales portant habituellement les lettres *SA*, *ṢA*, *ŚA*, et *VA*. Le « cercle » suivant en aura 6, etc., jusqu'à l'*ājñācakra*. On aura ainsi les 50 phonèmes. Cette répartition établissant un lien entre certains phonèmes et certains centres reconnus par la physiologie du yoga expliquera que tels

vāk n'existe qu'à un niveau bien antérieur et supérieur à celui où vit l'homme. Ce stade-ci est donc essentiellement cosmique. Mais il se trouve toutefois également en l'homme dans le *mūlādhāra* car, *parā vāk* étant le substrat des autres niveaux de la Parole, si l'homme ne le possédait pas il ne possèderait pas non plus les autres [1].

A partir du *mūlādhāra* la *kuṇḍalinī* va s'élever dans la *suṣumnā* et rencontrer les autres « cercles ». Elle monte sous l'effet de sa propre énergie, la vibration sonore issue de la division du *bindu*, identique à *śabdabrahman*, poursuivant son évolution spontanée, humaine et cosmique. Cette énergie du son, ou de la Parole, est considérée comme participant de la nature du « *souffle* » (*prāṇa*). Celui-ci, en effet, lorsqu'on prend *prāṇa* dans son sens le plus général, est énergie vitale et principe de vie des créatures animées [2]. Sur le plan cosmique il sera le mouvement

ou tels *bījamantra* agissent sur tels ou tels centres et servent donc à provoquer l'ascension de la *kuṇḍalinī*. Nous ne nous occupons pas de tout cela ici car cette représentation correspond à la montée consciente de la *kuṇḍalinī*, donc à la résorption cosmique, et non pas à la manifestation. Les 4 phonèmes du *mūlādhāra* symbolisent les éléments grossiers, qui sont les premiers à être résorbés, et ainsi de suite jusqu'aux *tattva* les plus élevés, dans l'*ājñācakra*. Après quoi, dans le *sahasrāra*, le lotus aux mille pétales, on retrouvera tous les phonèmes (multipliés par 20, selon certains textes, afin d'en avoir autant que de pétales) de *A* à *KṢA*, et non plus dans l'ordre inversé, et le triangle *akatha*, ou *kāmakalā*, c'est-à-dire la pure énergie antérieure à la résorption, celle même qui est au centre du *mūlādhāra*. C'est le même procès que celui qui nous occupe, mais parcouru en sens inverse (cf. ch. VII, pp. 357-360).

(1) Cf. ch. sq. pp. 153 sq.

(2) *prāṇa*, pris dans son sens étroit, est l'un des 5 souffles ou vents organiques qui animent le corps, c'est le souffle ascendant (qui circule dans le canal *iḍa*) ; s'y ajoutent *apāna*, le souffle descendant, circulant dans le canal *piṅgalā* ; *udāna*, qui est aussi un souffle ascendant, mais né de la réunion des deux précédents, et passant par le canal *suṣumnā* ; enfin les deux souffles *samāna* et *vyāna* qui circulent dans le corps et lui apportent la vie. Les sens précis de ces termes varient selon les écoles. On trouvera leur valeur dans la médecine traditionnelle indienne dans *l'Inde Classique* (Filliozat), §§ 1622, 1652 et § 1672 (pour la physiologie du yoga).

Ces souffles sont considérés, dans le Trika, comme correspondant à des aspects de la manifestation et à des états de conscience du yogin qui pratique une méditation liée aux souffles par laquelle il s'identifie précisément à ces divers niveaux de la manifestation. Voici, en ce sens, ce qu'écrit Abhinavagupta, dans le 5e chapitre, 2e partie, du TS (TS, p. 38) : « Celui qui désire produire la force propre au souffle (*prāṇam uccārayiṣuḥ*) repose d'abord dans le vide, qui est dans le cœur, puis, avec l'éveil du souffle ascendant (*prāṇa*), dans le monde extérieur ; puis, avec le souffle descendant (*apāna*) qui est la lune devenue pleine, il [se] voit fait de toute la manifestation extérieure et devient alors indifférent à tout ; ensuite, quand apparaît le souffle égal (*samāna*), il fait l'expérience du repos dans la rencontre unifiante [de toute la manifestation] ; lorsqu'apparaît le souffle montant (*udāna*), les distinctions

de la conscience manifestant l'univers [1]. Comme le terme de *prāṇa* désigne également le souffle respiratoire qui, empiriquement, sert à former les phonèmes, il sera aussi, métaphysiquement, considéré comme la cause de leur apparition, donc de celle de l'univers [2]. C'est en ce sens, par exemple, que le Svacchanda Tantra dit que l'âme des phonèmes est le son (*śabda*) et que celui-ci provient du souffle (*prāṇa*) qui à son tour anime les phonèmes [3]. Le même texte, dans un autre passage, énu-

entre sujet conscient, objet de connaissance, etc., sont dévorées ; lorsqu'enfin s'apaise ce feu dévorant et qu'apparaît le souffle pénétrant (*vyāna*) il fulgure, libéré de toute différenciation ».

(1) Cf. en ce sens le début du 6e livre du TĀ selon lequel la conscience prend l'aspect de *prāṇa* afin de manifester l'univers (*śl.* 8). C'est l'énergie de ce souffle — qui est vibration originelle (*spanda*), fulguration (*sphurattā*) — qui, lorsqu'apparaît le désir d'un effort créateur, brille dans le cœur de tous les êtres vivants et les rend conscients (*śl.* 13-14).

(2) Cf. TĀ, VI, 216 (vol. 4, p. 177) ; « c'est dans le mouvement du souffle (*prāṇacāre*) qu'apparaissent phonèmes, *pada* et *mantra* ».

Cette identification de l'énergie phonique et du souffle n'a rien qui doive surprendre. Nous avons vu d'anciennes spéculations sur les souffles, bien antérieures aux textes qui, par la suite, ont systématisé la cosmogonie de la Parole. Phonétique, c'est-à-dire description des effets du souffle sur les organes de la phonation, et cosmogonie ont tôt fait de se mêler et sans cesse nous les rencontrons entremêlées, ou menant l'une à l'autre.

On trouve, citée par Bhartṛhari, comme représentant le point de vue des *śikṣā*, une description de la manifestation de la Parole où le souffle intervient de la manière la plus concrète. Le son (*śabda*), dans ce texte, apparaît à partir de l'étape subtile de la Parole (*sūkṣmā vāk*), puis, en atteignant le niveau de l'esprit (*manas*) et étant mûri par le feu, il entre dans le vent, ou souffle, qui le soulève. Le vent, s'appuyant sur l'essence de l'organe interne et pénétré par cet état, se transforme en énergie ignée. Coupant alors les nœuds de son *ātman*, le souffle manifeste les phonèmes au moyen de la variété des sons, puis se dissout en eux : VP., I, 113-116. Description qui semble maladroite à côté de celle du Trika, et qui fait appel, à un point remarquable, à des éléments concrets relevant d'une pensée toute mythique.

(3) Sv.T., IV, 248 (vol. 2, p. 156) ; le son (*śabda*), commente Kṣemarāja, c'est le souffle accompagné de *dhvani*, et c'est de ce *dhvani* que naissent les phonèmes. Là où le souffle fait de *śabda* disparaît, les phonèmes disparaissent aussi.

Dhvani est ici l'élément de sonorité qui transforme ce son, somme toute abstrait, qu'est le *śabda* en phonèmes. On se rappelle que, pour Patañjali, *dhvani* est ce qui donne une caractéristique à *śabda*. C'est un élément variable (par opposition au *sphoṭa*) qui manifeste le mot : *dhvaniḥ śabdaguṇaḥ* (M.Bh., vol. 1, p. 181, éd. Kielhorn). *Dhvani*, on l'a vu, peut être également envisagé comme une étape du son correspondant à *nādānta* : ci-dessus p. 115. Il est aussi parfois employé au sens de *nāda*, par ex. Sv.T., VI, 5, comm. : *haṃso'nāhatadhvaniḥ* et *supra*, p. 87.

Les sens donnés à *dhvani* dans ces textes tantriques (et également par Abhinavagupta lorsqu'il commente de tels textes, par ex. PTV, pp. 70 et 189) ne sont pas du

mérant dix canaux (*nāḍī*) et les dix souffles qui y circulent, indique que trois canaux et trois souffles sont plus importants que les autres. Ce sont les souffles *prāṇa*, *apāna*, et *udāna*, et les canaux *iḍa*, *piṅgalā* et *suṣumnā* [1]. C'est qu'en effet la conjonction des deux souffles latéraux, l'ascendant et le descendant, en un seul souffle médian et montant est la montée même de la *kuṇḍalinī* : on voit ici assimilés énergie et souffle. Le Sv.T. continue en assimilant *prāṇa* à *bindu* et *apāna* à *nāda* ; voilà donc ces deux souffles assimilés à deux aspects importants de l'énergie phonique. La conjonction de ces deux souffles, correspondant à celle de *nāda* et *bindu*, a l'énergie pour nature : la *kuṇḍalinī* est en effet l'énergie même [2].

Ce mouvement du souffle qui se poursuit jour et nuit chez l'homme et qui l'anime [3] est en même temps souffle cosmique, c'est lui qui, au niveau humain comme au niveau universel, fait naître les phonèmes [4], germes du langage comme de la manifestation. Ce mouvement du

tout celui qu'il a dans la théorie poétique du *dhvani* telle qu'elle fut formulée par Anandavardhana dans son Dhvanyāloka, sens que lui donne aussi Abhinavagupta dans ses œuvres esthétiques, le Dhvanyālokalocana, par exemple. *Dhvani*, dans ce cas, est alors le « sens suggéré », cet élément inexprimé mais essentiel que révèlent les mots chez les meilleurs poètes.

(1) Sv.T., VII, 15-20 (vol. 2, pp. 189-191). On retrouve, avec des variantes, les mêmes listes de *nāḍī* et de souffles dans la plupart des Tantra. De même l'AB.saṃhitā (XXXII, *śl.* 20-30) énumère 14 *nāḍī* dont certaines sont les mêmes que celles du Sv.T. et 10 souffles qui sont exactement les mêmes : *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna*, *vyāna*, *naga*, *kūrma*, *kṛkara*, *devadatta*, *dhanañjana*. Ce sont là les dix « vents organiques » distingués par les yogin, à qui ils ont sans doute été empruntés par les Tantra (cf. *Inde Classique*, § 1672).

(2) Id., *śl.* 19-20. On retrouve cette assimilation de *prāṇa* et *apāna* à *nāda* et *bindu* dans la ŚD, II, 42 (pp. 63-4). Également dans le comm. de Jayaratha à TĀ, VI, 239 (vol. 4, p. 195). On considère aussi (Sv.T., VII, 19-20, comm.) que *prāṇa* correspond à l'énergie de connaissance et *apāna* à celle d'activité. On a alors une série de polarités conciliées et dépassées par un troisième terme :

prāṇa	/	*apāna*	→	*udāna*
bindu	/	*nāda*	→	*śakti*
soleil	/	lune	→	feu
connaissance	/	objet	→	sujet conscient, etc., qui jouent un

rôle important dans la pensée du Trika. On verra des aspects de cette polarité *infra*, pp. 133-6.

(3) Id. *śl.*, 23 (p. 183).

(4) Id. Également Abhinavagupta, TS., ch. 5, 3e partie : « les phonèmes sont un son (*dhvani*) en quelque sorte non-manifesté, qui fulgure dans cette montée du souffle (*uccāra*). Leur nature est avant tout d'être les germes de l'émanation et de la résorption » (lignes 2-4).

souffle, lorsqu'il est envisagé sous son aspect le plus haut comme énergie phonique qui crée et résorbe, est désigné du mot de *haṃsa*. Il faut s'arrêter un moment sur ce terme, avant d'achever de suivre la montée de la *kuṇḍalinī*.

Le *haṃsa*, c'est le cygne, symbole, depuis le Véda, de l'Entité Suprême [1]. Ce terme a été repris dans les Tantra qui lui ont donné de nouvelles valeurs. Il continue, pour eux, à représenter la réalité suprême : Śiva. Mais ils le décomposent, en outre, en ses deux syllabes *HAṂ* et *SA*, associée la première à l'aspiration, l'autre à l'expiration du souffle, ou inversement [2]. Il symbolisera donc tout naturellement le mouvement du souffle animateur des créatures et, plus particulièrement, la réalité suprême en tant qu'animatrice et présente dans le souffle, ou le souffle envisagé comme énergie suprême [3]. « Śiva, dit le Sv.T., est par sa nature même, *haṃsa*. Le soleil éclatant est *haṃsa*. Le Soi est également appelé *haṃsa* et le souffle est accompagné de *haṃsa* » [4]. Kṣemarāja, dans son commentaire, glosant *haṃsa* comme *hāna*, abandon, et *samādāna*, reprise, rappelle qu'en effet Śiva donne et reprend l'univers dans son activité cosmique d'émanation et de résorption, que le soleil donne et reprend sa chaleur qui donne vie, que le Soi a la même nature que Śiva et que le souffle, enfin, donne et reprend par l'expiration et qu'il est, en outre, un aspect de Śiva dans son énergie illimitée et identique au son « non-frappé » (*anāhata*) [5]. C'est dire que *haṃsa* n'est

(1) RV., IV. 40,5 : « *Haṃsa* est le dieu qui siège dans le ciel pur, dans l'espace ». Cf. Baskalamantra Upaniṣad (24) : « le cygne exempt de souci, antique, marchant [droit], c'est moi en vérité » (trad. L. Renou).

(2) Kṣemarāja, dans la ŚSV, III, 27 (p. 114), cite le *śloka* suivant tiré de la Dhyānabindu Upaniṣad (*śl.* 62) : « avec la lettre *SA* [le souffle] sort. Avec la lettre *HA* il rentre. C'est ainsi que l'être vivant fait une continuelle oraison vocale (*japa*) avec le *mantra* « *haṃsa-haṃsa* ». On peut noter que la Dhyānabindu Upaniṣad (éd. de Brahma Upaniṣad Yogin, Adyar, 1920) donne les deux lettres dans l'ordre inverse : *HA* pour l'expiration, *SA* pour l'inspiration. Mais peu importe. On trouve ce même *japa* dans la Haṃsopaniṣad (10-13) qui, comme Sāyana, assimile *haṃsa* au *mantra so'ham* ; « *Ham*, dit la Haṃsopaniṣad, est le germe (c'est-à-dire Śiva), et *SA* est Śakti : *so'ham* est la pointe [du *mantra*] ». (On retrouve là une des polarités signalées p. précédente ; cf. également p. sq., note 3).

(3) Cf. Haṃsopaniṣad, où *haṃsa* pénètre tous les êtres, comme le feu le bois qu'il brûle, et l'huile la graine de sésame (4). Il est l'âme individuelle analogue à l'âme universelle (*paramahaṃsa*).

(4) Sv.T., VII, 29 (vol. 3, pp. 188-9) : *śivo dharmena haṃsas tu sūryo haṃsaḥ prabhanvitaḥ*, etc.

(5) Sv.T., VI, 5, comm. (vol. 3, p. 107, ligne 2) : *haṃso 'nāhatadhvanir iti nirṇitam*

pas le souffle lui-même, mais l'énergie propre à celui-ci. Un peu plus loin, précisément, le même texte proclame que « *haṃsa* ne peut être émis ni retenu, il s'énonce de lui-même et réside dans le sein de toutes les créatures » [1], *śloka* que Jayaratha, dans le TĀ [2], appliquera au phonème *A*, c'est-à-dire à l'étape la plus haute de l'émanation phonématique et que Kṣemarāja, dans le Sv. T., commente en expliquant que le *haṃsa* est le suprême Śiva, que c'est le son spontané correspondant à la pénétration du souffle dans le canal médian, fulgurant sans interruption, indestructible, éternel, supérieur aux phonèmes et qui se trouve dans le cœur de tous les êtres vivants qu'il anime [3].

« Tous les *śāstra*, dit aussi le Sv.T., sont faits de son (*śabda*) et le son est appelé *haṃsa* » [4]. Il faut entendre par là, dit Kṣemarāja, que ce dont sont faites toutes les écritures c'est, en définitive, l'ensemble des sons (*śabdarāśī*) [5], c'est-à-dire les 50 phonèmes. Or l'âme, la réalité profonde de ceux-ci, l'énergie qui les anime, consisterait en *haṃsoccāra*. Cette expression ne désigne pas une simple énonciation du *haṃsa*, puisque celui-ci, dans ce cas, ne peut pas être prononcé étant au-delà du niveau de la parole où une énonciation est possible. Elle désigne la poussée ascendante de *haṃsa*, c'est-à-dire la montée de l'énergie du souffle, homologable à celle de Śiva, le long de la *suṣumnā* [6]. Cet *uccāra*, en effet, dit Kṣemarāja, a pour essence la fulguration qu'éprouve et manifeste la suprême énergie dans son mouvement créateur spontané [7].

(1) Sv.T., VII, 59 (pp. 207-8) : *nāsyoccārayitā kaścit pratihantā na vidyate / svayam uccārate haṃsaḥ prāṇinām urasi sthitaḥ.*

(2) TĀ, III, 67 comm. (vol. 2, p. 76) ; cf. ch. V, p. 193-4.

(3) Sv.T., id. (p. 208) ; également Sv.T., IV, 260 (vol. 2, p. 164). Abhinavagupta, dans le TĀ, VI (*śl.* 223, vol. 4, p. 181), traite à part de l'*uccāra* de *SA* et de *HA* dont le premier, dit-il, est principe animateur présent dans le cœur, et dont le deuxième, qui est lumière (*prakāśa*) et *bindu*, est omniprésent. Cf. Sv.T., VI, 5, comm. : voir note 7.

(4) Sv.T., IV, 341 (vol. 2, p. 215, ligne 1), *śāstraṃ śabdātmakaṃ sarvaṃ śabdo haṃsaḥ prakīrtitaḥ.*

(5) On a vu, *supra* p. 116, que cette expression désigne ordinairement dans le Trika l'ensemble des phonèmes existant en archétypes dans l'énergie unie à Śiva ; cf. ch. V, p. 243 sq.

(6) C'est ainsi, en effet, que nous apparaît l'*uccāra* dans le V. Bh., *śl.* 24, 42 et 81 (éd. L. Silburn, pp. 76, 92 et 122). Cf. également TĀ, V, 131 (vol. 3, p. 444). Pour Abhinavagupta, dans le PTV (p. 244, lignes 6-7), l'*uccāra* d'un *mantra* est un mouvement ascendant. L'énonciation du *mantra* (*mantroccāra*), dit de son côté Kṣemarāja, dans ŚSV, II, 2 (p. 50), est effort spontané (*akṛtikodyantṛtātma*), elle correspond à la réalisation du *spanda*.

(7) Sv.T., IV, 341 (vol. 2, p. 215). Dans le même *paṭala* (*śl.* 257, id., pp. 161-2)

S'élevant ainsi, la *kuṇḍalinī* atteint successivement les autres « cercles ». Du *mūlādhāra* elle parvient au *nābhi*, « cercle » situé à la hauteur du nombril. C'est alors que surgit le deuxième état de la Parole, la « parole voyante », *paśyantī vāk*. A ce niveau, la vibration sonore devient plus sensible, mais sans être encore particularisée (*sāmānya spanda*). C'est dire que la différenciation commence d'y apparaître, mais très faiblement, et que les phonèmes y existent, non pas en tant que différenciés et prononçables, mais sous la forme des énergies qui les engendrent (c'est la *mātṛkā*) et qui sont inséparables de l'énergie phonique globale [1]. Cet état de la Parole est assimilé par le commentaire du ŚT à l'état de *bindu* et par celui du PST à celui de *nāda*. Il correspond à l'expansion de l'énergie de volonté, ou à l'énergie de connaissance [2] et est, à ce titre, parfois associé à Vāmā [3], l'énergie divinisée qui « vomit » l'univers. Du point de vue des modalités de la conscience, si *parā vāk* est celle de *turya*, ou *turyātīta*, *paśyantī* est le sommeil profond, *suṣupti* [4].

Lorsque la *kuṇḍalinī* dépasse le nombril et monte jusqu'au « cercle » suivant, celui du cœur (*hṛdaya*), apparaît la parole « intermédiaire » :

haṃsa est le souffle se mouvant de lui-même, *nāda*. Selon ce passage, la Suprême Énergie, qui est suprême *kuṇḍalinī*, contenant en elle l'univers, fulgure sous l'aspect de *varṇakuṇḍalikā*, c'est-à-dire de *kuṇḍalinī* où se trouvent tous les phonèmes, celle-ci est *nāda* et *vimarśa* et se manifeste sous la forme de *prāṇakuṇḍalikā*, c'est-à-dire de la *kuṇḍalinī* en tant que souffle animateur, dont le mouvement est *haṃsa*.

De même, Sv.T., VI, 5, comm. (vol. 3, p. 107) où *haṃsa* est décrit comme son « non-frappé » (*anāhatadhvani*), qui se meut de lui-même, incréé, fulguration du souffle médian, et id. *śl.* 25, comm (p. 126) où *haṃsa* s'énonce de lui-même (*svayamuccaradrūpa*), c'est-à-dire apparaît comme poussée de l'énergie de Śiva (qui anime en l'occurrence l'*uccāra* de *OṂ*).

Uccāra (terme dont le sens premier est celui de montée) apparaît en somme comme le souffle en tant que moyen de délivrance (d'où cet aspect d'énergie ascendante) ; en ce sens le 5e chapitre, 2e partie, du TS., p. 38 : *atha uccāraḥ*, etc. ; cf. plus loin, ch. VII, p. 325 sq.

(1) Cf. *infra*, p. 127 sq.

(2) On trouvera au chapitre suivant, pp. 158 sq., une description plus complète de *paśyantī*.

(3) KKV, 23 ; Yoginīhṛdaya, I, 38-40 ; cf. *supra*, p. 102 note 3.

(4) *Turyātīta* est, en effet, la condition propre au suprême Śiva et *turya* à *īśvara* et *sadāśiva*. *Parā* serait donc à associer plutôt à *turyātīta*. En *suṣupti* la conscience repose dans le souffle, ou le vide (IPV, III, 2, 15) qui est au-delà de l'intellect (*buddhi*) lequel, avec l'organe interne (*manas*) correspond à la modalité du rêve (*svapna*) qui est, comme *madhyamā*, un état où la différenciation existe mais n'est pas manifestée extérieurement, ce qu'elle est avec *jāgrat*, la veille, et avec *vaikharī*.

madhyamā vāk. La vibration sonore, à ce niveau, devient particularisée (*viśeṣaspanda*), car les particularités distinctives des phonèmes, et même du langage, y apparaissent, quoiqu'elles soient encore sous l'influence de l'énergie phonique indivise [1]. C'est le niveau du langage intérieur, de la pensée [2]. Aussi bien *madhyamā* est-elle associée à l'organe interne (*manas*) et à l'intellect (*buddhi*) [3]. Le commentaire du PST l'assimile à *bindu* et celui du ŚT à *nāda-bindu*, c'est-à-dire à la division du *bindu*. L'énergie de connaissance y prédomine et on l'associe à Jyeṣṭhā. Elle correspond à la modalité de *svapna*, le rêve.

La *kuṇḍalinī* atteint, enfin, la région du visage, où se trouvent les organes de la phonation. Elle touche alors le « cercle » de la gorge (*kaṇṭha*). Elle s'associe au souffle respiratoire et manifeste les phonèmes, les syllabes et les mots du langage empirique [4]. La vibration sonore, à ce moment, est aussi manifeste et distincte qu'il est possible (*spaṣṭatara spanda*). C'est la dernière étape de la Parole : *vaikharī*. Sa nature, dit le commentaire du ŚT, est celle de *bīja* [5]. Elle est l'énergie d'activité, associée à Raudrī et à la modalité la plus basse de la conscience, l'état de veille, *jāgrat*. L'émanation phonique est, dès lors, achevée, l'univers entièrement manifesté et l'homme en possession de la parole.

Il y a encore, après ces quatre « cercles », celui des sourcils (*bhrumadhya*), puis celui de l'ouverture de Brahma (*brahmarandhra*) et le *dvādaś nta* [6]. Mais c'est dans ce dernier que l'énergie individuelle

(1) On verra *infra*, p. 133, et ch. V, pp. 254 sq., qu'en *madhyamā* apparaît, selon Abhinavagupta, une forme de manifestation des phonèmes, particulièrement riche en énergie : la *mālinī*.

(2) Cf. ch. IV, pp. 168 sq.

(3) ŚT., I, 109 comm. (pp. 60-61).

(4) ŚT., II, 1-2 (vol. 1, p. 65) : « Je dirai maintenant la manifestation des phonèmes chez les êtres humains qui est due à l'impulsion du souffle (*marut*) passant par les [deux] « cercles » [supérieurs] de la *suṣumnā*. Ils apparaissent du fait du [choc de l'air sur les] organes de la phonation situés dans la gorge, etc. ».

(5) Ces correspondances entre les étapes de la parole et *nāda*, *bindu* et *bīja* ne signifient rien en elles-mêmes, elles correspondent seulement au désir de rattacher les trois niveaux de la Parole aux trois divisions de *bindu* en même temps qu'à toutes les triades qui se manifestent à cette occasion. Il s'agit de rappeler que l'émanation est issue d'une division en trois de l'énergie primordiale. On a d'ailleurs vu précédemment (*supra*, p. 101) que le KKV, 22-24, faisait naître les trois niveaux de la Parole, *paśyantī*, etc., de la division du suprême *bindu*.

(6) Ces deux « cercles » ne se distinguent pas toujours l'un de l'autre. Sur le *dvādaśānta*, cf. ch. VII, p. 330.

Les cercles énumérés ci-dessus sont ceux que mentionnent le plus souvent les

se fond en l'énergie de Śiva et que se réalise la délivrance. Il n'est donc atteint que par le yogin, à la fin de la montée, provoquée, de la *kuṇḍalinī* et il correspond à la dissolution de l'univers dans l'énergie. Il s'agit de la fin du procès de résorption cosmique, alors que nous nous occupons ici, au contraire, de celui de la manifestation, qui fait apparaître les états de plus en plus bas du cosmos et de la conscience, la *kuṇḍalinī* ne va donc guère, pour nous, au-delà du cercle de la gorge.

Le tableau suivant résume ce qui vient d'être dit sur les quatre étapes de la Parole et leurs correspondances avec les « cercles », les énergies, les modalités de la conscience, etc. [1].

« Cercles »	Niveaux de la Parole	États de l'énergie et de la Parole	Énergies	Énergies divinisées	*spanda*	Modalités de la conscience	Étapes de l'émanation phonématique
mūlādhāra	*parā vāk*	*parā*	*cid-ānanda*	*Ambikā* ou *Śāntā*	*niḥspanda*	*turyātīta* *turya*	*śabdarāśi*
nābhi	*paśyantī*	*parāparā*	*icchā*	*Vāmā*	*sāmānya spanda*	*suṣupti*	*mātṛkā*
hṛdaya	*madhyamā*		*jñāna*	*Jyeṣṭhā*	*viśeṣa spanda*	*svapna*	*mālinī*
kaṇṭha *bhrumāāhya*	*vaikharī*	*aparā*	*kriyā*	*Raudrī*	*spaṣṭatara spanda*	*jāgrat*	*bhūtalipi*, *sthūlavarṇa*

textes du Trika. Ce ne sont pas ceux du Yoga qui, après le *mūlādhāra*, énumère ordinairement le *svādhisthāna*, le *manipura* (au niveau du nombril), l'*anāhata* (au niveau du cœur), le *viṣuddha* (à la gorge) et l'*ājñā* (au palais), après quoi se trouve le « cercle » aux mille pétales, le *sahasrāra*. Des textes du Trika admettent toutefois aussi douze, ou même seize « cercles » (cf. par exemple NT, VI, 1-5 et comm., vol. 1, pp. 145-9). On pourra se reporter à propos des *cakra* à l'étude de F. Novotny : *Eine durch Miniatüren erlauterte Doctrina Mystica aus Srinagar* (s'Gravenhage, Mouton & C°, 1958) qui mentionne divers textes. En ce qui concerne la manifestation de la Parole, toutefois, le Trika ne mentionne guère que les 6 « cercles » que nous avons vus. La division en 12 est utilisée pour les pratiques de yoga liées au mouvement du souffle respiratoire.

(1) Parmi les exposés de l'émanation du son liée à la *kuṇḍalinī*, un des plus connus est celui que donne Bhāskararāya dans son commentaire du Lalitasahasranāma, au *śloka* 132 (pp. 98-100). Il est clair et non dépourvu d'intérêt. Mais il s'agit là

Mātṛkā-Varṇa [1].

Nous avons indiqué au passage, dans ce qui précède, les différentes formes de manifestation des phonèmes correspondant aux étapes de la manifestation du son et de la Parole. Il convient maintenant d'en venir à ces phonèmes, avant d'étudier de façon plus complète dans le chapitre

d'une œuvre tardive (env. 1725) et qui fait une synthèse des divers systèmes : *āgama*, Trika, etc. En outre, A. Avalon y a eu largement recours dans son *Garland of Letters* et en cite de longs extraits dans *Serpent Power* (pp. 167 sq. notamment). Il ne paraît donc pas nécessaire de le reproduire ici.

(1) Le terme habituellement utilisé dans les tantra et chez les auteurs du Trika pour désigner les phonèmes du sanskrit, sur lesquels ils ont si abondamment spéculé, est celui de *varṇa* (qui désigne d'abord la « couleur »). Chez Pāṇini, ce terme n'est attaché à un nom de phonème que pour les voyelles brèves, mais il en est venu par la suite (dès les Brāhmaṇa) à s'appliquer à tous les phonèmes indifféremment. Dans les Tantra, ou dans le Trika, on trouve parfois *arṇa*, au lieu de *varṇa*, avec le même sens.

Un autre terme désigne aussi les phonèmes, c'est celui d'*akṣara*, dont on a vu précédemment (ch. I, pp. 25 sq.) l'origine. C'est le phonème, ou la syllabe, en tant qu'unité phonétique, qu'élément sonore insécable. Il est plus rarement utilisé dans le Trika que *varṇa*.

Les divers phonèmes sont, comme on le sait, ordinairement désignés en attachant le mot *kāra* à *A*, *I*, etc. : *akāra*, *ukāra*. Un phonème suivi de *kāra* est en somme le nom de ce phonème. Les phonèmes en sanskrit n'ont en effet, en principe, pas de nom, sauf les phonèmes accessoires qui ne peuvent pas se prononcer seuls. La seule exception à cette règle étant celle du phonème *R* appelé *repha*. La terme *kāra* sert aussi, dès le Yajur et l'Atharva Veda, à noter les interjections rituelles : *hinkāra*, *oṃkāra* ; cette façon de faire persiste dans les tantra pour les interjections qui y sont utilisées. Il faut noter toutefois que la règle que les phonèmes sanskrits n'ont pas de nom ne s'applique qu'à la grammaire. C'est celle que suivent aussi habituellement Abhinavagupta, Kṣemarāja, etc. Mais dans des ouvrages tantriques on trouve parfois que des noms leur sont attribués. On rencontre ainsi des listes de noms de phonèmes dans les *saṃhitā* (Jayākhya, VI, *śl.* 32 sq. ; Ahirbudhnya, VIII, *śl.* 4-20), chez Bhāskararāya, etc. Les phonèmes ont des noms, d'ailleurs, dans la mesure où ils apparaissent comme des divinités. Grierson (*The Śarada Alphabet*, JRAS. 1916, pp. 677-708) a rapporté des noms qu'il a trouvés en usage au Cachemire, qui ne sont pas sanskrits, mais qui s'appliquent aux phonèmes du sanskrit dans la perspective des spéculations du Trika sur la Parole.

Enfin, les textes qui nous intéressent appliquent également aux phonèmes le terme de *mātṛkā*. Ce mot est parfois utilisé au sens général de phonème, comme le serait *varṇa* (par ex. PTV, pp. 188-9, 192) mais en fait cette appellation souligne plus que le fait *varṇa* le caractère d'énergie, de force génératrice à la fois redoutable et bénéfique, l'aspect d'énergies divinisées des phonèmes. Cela ressort nettement des passages où ce terme est employé (par ex. ŚSV, II, 7, où l'exposé de l'émanation phonématique démontre la puissance des phonèmes). *Mātṛkā* est d'ailleurs, dans

suivant, les quatre étapes de la Parole, puis (chapitre V) de revenir aux phonèmes, avec la théorie de l'émanation phonématique (*varṇaparāmarśa*) telle que l'ont exposée Abhinavagupta et ses disciples.

On rencontre les phonèmes dès le début, ou presque, de l'émanation du son. Dans ce système, en effet, où la manifestation se fait par projection (*ābhāsa*), où rien ne peut exister à un niveau inférieur qui ne soit déjà présent en quelque façon au niveau qui le précède, il faut bien que les phonèmes apparaissent d'abord en archétypes dès le principe. De fait, on a vu que la résonance première, *nāda* [1], était considérée par Abhinavagupta et Jayaratha comme un phonème sous-jacent aux autres, assimilable en cela à *A* dans l'émanation phonématique (lequel, on le verra, contient lui-même, dans la mesure où il est *AHAM*, tous les autres phonèmes) [2]. A plus forte raison tous les phonèmes seront-ils présent en *bindu* (qui est aussi *AHAṂ*) [3] et dans le triangle des énergies qui naît de lui.

La *kuṇḍalinī*, dit le ŚT. — qui, ici encore, exprime un point de vue assez général, admis notamment par le Trika — la *kuṇḍalinī*, lorsqu'elle se tient lovée autour du *bindu*, dans le *mūlādhāra*, tout en étant d'ailleurs universelle et omniprésente, revêt l'apparence des 50 phonèmes [4].

certains cas, expressément employé pour désigner l'énergie-mère des phonèmes par opposition aux phonèmes eux-mêmes (cf. *infra*, pp. 128-9).

Sur les termes *varṇa*, *akṣara*, *kāra*, cf. Renou, *Terminologie Grammaticale* ; Id., *Connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit* (J.As., CCXXXIII, 1941-42) ; Allen, *Phonetics in Ancient India* (Oxford Univ. Press., 1953) ou encore K. C. Chatterjee, *Technical Terms and Technique of Sanskrit Grammar* (Calcutta, 1948).

(1) Cf. *supra*, p. 88.

(2) Ch. V, pp. 196-7. C'est à propos de *A*, d'ailleurs, que Jayaratha, dans son comm. de TĀ, III, 67, cite le passage traduit *supra*, p. 118 sq. du Tantrasadbhāva où l'on voit la *kuṇḍalinī* s'éveiller sous l'effet de *bindu*, tracer la lettre *A* et produire tous les phonèmes.

(3) KKV., 5, *supra*, p. 98.

(4) ŚT, I, 53-57 (vol. 1, pp. 45-47) et 107-111 (pp. 59-61). Elle est, dit en fait le ŚT, d'abord faite de 42 lettres, puis elle prend l'aspect des 50 phonèmes. Cette distinction entre 42 lettres, de *A* à *SA*, formant un *mantra* de 42 « *bhūtalipi* », et les 50 phonèmes de la *varṇamālā*, guirlande des lettres, ne se rencontre guère, à notre connaissance, que dans le ŚT. Le *mantra* des *bhūtalipi* est décrit dans le VII^e^ chapitre du ŚT. Il se compose de 42 phonèmes disposés dans un ordre particulier et formant 9 *varga* ; ce sont : 1) les 5 voyelles brèves *A*, *I*, *U*, *Ṛ* et *Ḷ*, 2) les 4 diphtongues *E*, *AI*, *O*, *AU*, 3) les semi-voyelles dans l'ordre : *YA*, *RA*, *VA* et *LA* ainsi que *HA*, puis les 5 groupements d'occlusives, chacun étant présenté à l'envers, en commençant par la nasale (*ṄA*, *GHA*, *GA*, *KHA*, *KA*, etc.), et enfin les sifflantes *ŚA*, *ṢA* et *SA*.

Selon certaines interprétations, la *kuṇḍalinī* lovée formerait autant d'anneaux autour du *bindu* qu'il y a de phonèmes ; d'autres textes, nous l'avons vu [1], les représentent comme situés sur le triangle qui entoure le *bindu* : ce sont là des détails secondaires. L'important est que les phonèmes soient présents dès l'abord — or cela résulte de tous les textes — et qu'ils participent de la nature de la suprême énergie, c'est-à-dire de Śiva et Śakti — ce qui est également admis, mais est exprimé de différentes façons ; le ŚT [2] le fera de façon imagée en disant que le *bindu*, étant de nature solaire, c'est-à-dire résultant de la conjonction d'un élément igné et d'un élément lunaire, les phonèmes participent aussi de cette triple nature puisqu'ils sont issus de lui. Or cette triple nature est aussi celle des trois principales énergies de volonté, de connaissance et d'activité, celle de Śiva, de Śakti et de leur conjonction, celle de toutes les triades. Cette triple nature existera bien entendu aussi dans les phonèmes qui forment les mots du langage, en *vaikharī* [3]. Abhinavagupta — et ses commentateurs — l'exprimeront de façon plus philosophique (et plus grammaticale) dans la théorie de l'émanation phonématique avec la présence de *A*, triple énergie de Śiva, dans tous les autres phonèmes [4].

Les phonèmes qui apparaissent ainsi dans le *mūlādhāra*, c'est-à-dire au niveau cosmique des *tattva* de Śiva et Śakti, ou de la Parole suprême (*parā vāk*), ne le font que sous la forme la plus subtile. On les rencontre

(1) *Supra*, p. 115-6.

(2) ŚT, I, 112-113 (vol. 1, p. 64) :

> *nirodhikā bhaved vahnir ardhenduḥ syānniśākaraḥ/*
> *arkaḥ syād ubhayor yoge bindvātmā tejasāṃ nidhiḥ/*
> *jātā varṇā yato bindos śivaśaktimayād ataḥ/*
> *agnīṣomātmakās te syuḥ śivaśaktimayād raveḥ/*
> *yena saṃbhavam āpannāḥ somasūryāgnirūpiṇaḥ//*

(*nirodhikā*, *ardhendu* et *bindu*, dans ce passage, correspondent, sur le plan humain, à la division en trois de *bindu* : *nāda*, *bīja* et *bindu*) ; cf. *supra*, p. 101-2.

(3) *Infra*, p. 133.

(4) Cf. ch. V, p. 194 ; cf. également TĀ, III, 220 (vol. 2, p. 207) qui cite le Siddhayogīśvarīmata comme disant : « La *kuṇḍalinī* est le germe [de l'émanation], elle est vivante et de la nature de la Conscience. D'elle est née la triade du Transcendant, de la volonté et de l'éveil, et de là les phonèmes ». (Abhinavagupta préfère la triade *anuttara*, *icchā*, *unmeṣa* (= *jñāna*) à *icchā*, *jñāna*, *kriyā*, pour des raisons d'ordre phonématique, ces trois énergies ayant *A*, *I* et *U*, les trois premières voyelles, pour initiales). C'est cette triple énergie, ajoute-t-il (Id., pp. 221-222), qui engendre le phonème *A* duquel dérivent tous les autres.

d'abord, nous l'avons dit [1], sous l'aspect de ce que l'on appelle parfois la masse ou l'ensemble des sons : *śabdarāśi*. Ce premier mouvement logiquement [2] dépassé, les phonèmes, avant leur manifestation distincte et lorsqu'ils ne sont encore qu'énergie, sont désignés sous le nom d'énergie-mère, de « petite-mère » : *mātṛkā*, de la Parole et de l'univers. « La mère inconnue [3] [de la triple impureté qui forme le monde], écrit Kṣemarāja dans son commentaire des Śiva Sūtra, est *mātṛkā*, procréatrice de l'univers, qui revêt la forme des phonèmes de *A* à *KṢA* » [4]. « Elle est, ajoute-t-il, la divinité qui préside aux diverses énergies, c'est elle qui fait briller la série des énergies, Brahmī, etc. qui préside aux groupements de phonèmes (*varga*), [5] aux dynamismes limitateurs (*kalā*), etc. Selon le Sarvavīra, et d'autres *āgama* encore, c'est elle qui dispose dans leur ordre, en les pénétrant [de son énergie], les lettres [de l'alphabet] et qui, enfin, est entourée de la roue des énergies nommées Ambā, Jyeṣṭhā, Raudrī et Vāmā » [6]. Dans le commentaire d'un autre *sūtra* du même texte, Kṣemarāja répète, en se référant au Mālinīvijayottaratantra, que la suprême énergie, s'étant divisée en les trois énergies de volonté, de connaissance et d'activité, prend l'aspect de *mātṛkā*,

(1) *Supra*, p. 116.

(2) Kṣemarāja, commentant le passage du *śl.* 199 du XI[e] *paṭala* du Sv.T. (vol. 6, p. 112) : « il n'y a pas de sagesse plus haute que celle de la *mātṛkā* », écrit que l'énergie en tant que *mātṛkā* est, au sens le plus élevé, la prise de conscience active (*vimarśa*) de l'ensemble des sons (*śabdarāśi*) dont la nature est celle de l'émerveillement indivis qu'éprouve Śiva devant l'univers qu'il recèle en lui sous la forme des innombrables signifiants et signifiés (dont *śabdarāśi* est l'archétype). *Mātṛkā* est donc bien le moment de la prise de conscience (*vimarśa*), qui est Śakti et qui suit logiquement le premier moment de lumière (*prakāśa*) et d'émerveillement qui sont Śiva.

(3) Kṣemarāja emploie presque la même expression dans son comm. de Sv.T, I, 31 (vol. 1, p. 26) : *mātṛkāṃ paśunām ajṇānāṃ viśvamātaraṃ sarvamantratantrajananīm.* « *Mātṛkā*, la mère de l'univers, inconnue des créatures enchaînées, procréatrice de tous les *mantra* et tantra ». Mère de l'univers qui dérive du son ou de la Parole, la *mātṛkā* enchaîne les êtres qui sont pris dans le flot du *saṃsāra*. Énergie-mère des phonèmes qui forment les mots du langage, elle asservit ceux qui, faute de la connaissance nécessaire, sont enchaînés par le filet des paroles, ou aveuglés par l'éclat spécieux des mots. Mais sa connaissance est le retour à la source de la Parole et de l'univers, c'est la libération de l'être humain et la résorption cosmique.

(4) ŚSV, I, 4 (p. 16) : *tasya ādikṣāntarūpā ajñātā mātā mātṛkā viśvajananī.*

(5) *Infra* p. 131.

(6) ŚSV, I, 4 (p. 17) : *vargakalādyadhiṣṭhātṛ brahmyādiśaktiśreṇīśobhinī śrīsarvavīrādyāgamaprasiddhalipikramasaṃniveśotthāpikā ambājyeṣṭhāraudrīvāmākhyaśakticakracuṃbitā śaktir adhiṣṭhātrī.*

Sur la roue de l'énergie, ou des énergies, cf. PTV, pp. 35, 40, 260.

la mère des phonèmes qui vont de *A* à *KṢA* et qu'elle se trouve dès lors présente à tout les niveaux de la pensée et même dans la pensée conceptuelle ordinaire, car toute pensée prend appui sur le langage, lui-même fait de phonèmes dont elle est l'énergie-mère, et c'est ainsi que, « divinité qui préside aux phonèmes séparés ou groupés », elle fait apparaître les passions et l'ignorance qui aveuglent et enchaînent les hommes qui ignorent sa nature véritable [1]. Mais celle-ci peut être connue : pour reprendre les termes mêmes des Śivasūtra : « la connaissance parfaite de la roue de *mātṛkā* [peut être atteinte par le disciple] » [2]. Cette connaissance de la véritable nature de l'énergie-mère des phonèmes, c'est, en définitive, celle de l'Énergie même dont la nature n'est en vérité pas différente de celle de Śiva [3]. Cette connaissance, selon Kṣemarāja, s'obtient en acquérant la science de l'émanation phonématique telle que l'expose Abhinavagupta dans le TĀ et le PTV. Celle-ci n'avait sans doute pas encore été exposée de façon aussi fouillée que par ce dernier à l'époque où Vasugupta reçut de Śiva la révélation des Śivasūtra [4].

(1) ŚSV, II, 19 (pp. 101-102) : *pārameśvarī parāvāk prasarantī icchājñānakriyārūpatāṃ śritvā bījayonivargavargyādirūpā śivaśaktimaheśvaryādivācakādikṣāntarūpāṃ mātṛkātmatāṃ śritvā, sarvapramātṛṣu avikalpakasavivalpakatattatsaṃvedanadaśāsu, antaḥ parāmarśātmanā sthūlasūkṣmaśabdānuvedhanaṃ vidadhānā, vargavargyādidevatādhiṣṭhānādidvāreṇa smayaharṣabhayarāgadveṣādiprapañcaṃ prapañcayantī, asaṃkucitasvatantracidghanasvasvarūpam āvṛṇvānā saṃkucitaparatantradehādimayatvam āpādayati.*

(2) ŚS, II, 7 : *mātṛkācakrasaṃbodhaḥ.*

(3) Cf. la citation du Tantrasadbhāva par Kṣemarāja dans ŚSV, II, 3 (p. 51) : « Tous les *mantra* sont faits de phonèmes et les phonèmes sont énergie, ô Chère. Mais, il faut le savoir, l'énergie est faite de *mātṛkā* et celle-ci a Śiva pour nature ». Cette citation précède celle, traduite *supra*, p. 110 sq, qui expose l'éveil de la *kuṇḍalinī* et l'apparition des phonèmes, à la suite de laquelle Kṣemarāja répète que la *mātṛkā* a pour nature l'énergie de la parole suprême du suprême Bhairava : *pavabhairavīyaparāvākśaktyātmakamātṛkā.*

Bhāskara, dans son commentaire du même *sūtra* (ŚS. Vārt., 2, 7), définit la *mātṛkā* comme la suprême énergie d'activité, brillant par elle-même, du Seigneur. Son cercle est fait de l'ensemble des *kalā*. Elle naît de l'énergie de volonté de Śiva lorsqu'il veut manifester sa puissance, elle est le souffle animateur de toute la manifestation, assimilable au son « non-frappé » (*anāhatanāda*) et est la Parole en tant que contenant les 50 phonèmes (id., pp. 35-37).

Cf. NT, XXI, 38 : « En se divisant en huit et en prenant l'aspect des phonèmes, la Suprême Déesse est énergie d'activité et est appelée *mātṛkā*, elle est alors faite de son (*dhvani*), *sphoṭa*, etc. ».

(4) On a vu (ch. II, p. 60) que l'exposé complet le plus ancien que nous connaissons de l'émanation phonématique se trouve, semble-t-il, non dans un *āgama* mais dans un texte pāñcarātra : l'Ahirbudhnya Saṃhitā (ch. XVI).

Mais ses grandes lignes, qui reposent sur d'anciennes notions cosmogoniques et sur la phonétique traditionnelle étaient, nous l'avons vu, déjà admises et se retrouvaient dans diverses écoles tantriques. Pour ce qui est du Trika, on les trouve notamment dans le Mālinīvijayottaratantra, texte considéré par les auteurs de cette école comme ayant une haute et ancienne autorité [1]. On verra plus loin (ch. V) l'exposé d'Abhinavagupta et de ses disciples. Pour le moment, bornons-nous à voir comment les phonèmes naissent de *kuṇḍalinī* et, pour ce faire, le mieux est sans doute de nous reporter au Mālinīvijayottara.

L'énergie de Śiva, selon ce texte, revêt d'abord la forme des trois énergies de volonté, de connaissance et d'activité (ce qui correspond à la tripartition du *bindu*). « C'est alors, continue-t-il, que cette Maîtresse [des Dieux], qui n'a pourtant que deux aspects, atteint, par d'autres divisions et du fait de la condition propre aux objets créés, la multiplicité, tel le joyau miraculeux qui satisfait tous les désirs. Elle se divise en deux, en neuf et en cinquante [formant ainsi] la guirlande des lettres (*mālinī*). Elle est double car elle se divise en germe (*bīja*) et en matrice (*yoni*) : le germe, c'est les voyelles et les consonnes, *KA*, etc., sont la matrice. Elle est divisée en neuf selon les goupements de phonèmes (*varga*). Lorsqu'elle est divisée en phonèmes, elle étincelle en cinquante rayons. Le germe ici est Siva et l'énergie est connue comme étant la matrice. C'est ainsi que se divise toute l'énergie de Śambhu selon [diverses divisions qui représentent] son aspect « signifiant » [2]. Les huit groupements de phonèmes doivent être connus [également] comme correspondant aux [trois formes d'énergie] : *aghora*, etc., ainsi qu'à la division des énergies [divinisées] en Maheśvarī [3], etc. ».

Ce passage présente l'intérêt de nous donner les divisions les plus généralement admises de la *mātṛkā* et des phonèmes [4]. La première division en deux : germe (*bīja*) et matrice (*yoni*) est la plus fondamentale puisqu'elle correspond à celle de Śiva et Śakti : ce sont les deux éléments dont la conjonction permet la création. Les voyelles (*svara*), qui sont associées à Śiva, sont les germes. Les consonnes (*vyañjana*)

(1) Cf. également le Sv.T., 1er *paṭala*, qui fait aussi partie de l'*āgamaśāstra*.

(2) *vācaka*, c'est-à-dire les diverses façons de grouper les phonèmes qui sont l'énergie du son qui précède et qui engendre l'objectivité qui relève du signifié (*vācya*) ; cf. *supra*, p. 86 et ch. II, p. 51.

(3) MV, III, 8-16 (p. 15).

(4) Le commentaire de Bhāskara sur le Śivasūtra III, 19 (ŚS. Vārt., III, 19, pp. 60-61) donne un exposé en tous points semblable.

sont énergie et matrice [1] ; elles sont considérées à ce titre comme inférieures aux voyelles qui les précèdent et qui les engendrent. Elles sont d'ailleurs énumérées après les voyelles dans le *varṇasamāmnāya*. Toutes les voyelles seront considérées, du point de vue des *tattva*, comme correspondant à Śiva, et les consonnes à l'énergie et à ce qu'elle contient, c'est-à-dire à tous les autres *tattva* jusqu'à la terre.

La division en *varga*, c'est celle des groupements de phonèmes. On admet soit 9 *varga* : celui des voyelles (*avarga*), ceux des cinq groupes d'occlusives, selon leur ordre articulatoire, celui des semi-voyelles, celui des spirantes, et enfin *KṢA* qui forme un groupement à lui tout seul. Soit encore 8 *varga* seulement [2] et, dans ce cas, *KṢA*, qui est en réalité un composé de 2 phonèmes, est compté avec les spirantes [3]. A chacun de ces 8 groupements est associée une énergie divinisée (*adhiṣṭhātṛ devatā*) ; le MV. cite : Maheśī, Brahmaṇī, Kaumarī, Vaiṣṇavī, Aindrī, Yāmyā, Yogīśī [4].

Quant à la division en cinquante, c'est celle, habituelle, qui compte cinquante phonèmes ainsi répartis : seize voyelles (*svara*) qui sont : les neuf voyelles brèves et longues en leur ajoutant le Ḹ (dont l'existence, admise pour des raisons de symétrie par certains grammairiens, est purement théorique), l'*anusvāra* et le *visarga* [5] ; puis 25 occlusives (*sparśa*),

(1) C'est de l'interaction de ces énergies des phonèmes, ajoute le MV (*śl.* 25 sqq.), que naissent les innombrables combinaisons de sons qui forment les Écritures et qui pénètrent le cosmos.

(2) Par ex. Sv.T., I, 33-36 ; NT, XXI, 38.

(3) Grammaticalement le terme de *varga* ne s'applique qu'au groupement des 25 occlusives, de *K* à *M*, en 5 groupes : gutturales, palatales, cérébrales, dentales et labiales, selon leur ordre articulatoire ; cf. Renou, *Terminologie grammaticale*, s.v. *varga*.

(4) Les listes varient. Sv.T. I, 33-36 donne : Mahālakṣmī (*avarga*), Kamalodhbhavā (*KA*), Maheśānī (*CA*), Kumārikā (*ṬA*), Nārāyaṇī (*TA*), Vārāhī (*PA*), Aindrī (*antaḥsthā*), Cāmuṇḍā (*ūṣman*). Le groupe des *adhiṣṭhātṛ devatā* des *varga* est à peu près le même que celui des sept Mères, ou Grandes Mères (*saptamātṛ*, *mahāmātṛ*) qui gouvernent les *indriya*. Kṣemarāja, dans le commentaire de Sv.T., I, 33-36, assimile d'ailleurs ces sept Mères à celles qui gouvernent les *varga* des consonnes.

Quand elles sont au nombre de huit, on dit aussi parfois qu'elles sont les maîtresses des huit *mahāsiddhi*, les principaux pouvoirs surnaturels que donne le yoga : ainsi VM, I, 11 (pp. 14-15), où Jayaratha, dans son commentaire, semble faire allusion à une liste encore différente de ces huit Mères ; la liste du MV. est, par contre, donnée par VM., I, 130-7 (pp. 63-64).

(5) L'*anusvāra* n'est pas une voyelle, mais son nom le destinait à les suivre dans l'énumération des phonèmes, et sa graphie (c'est le *bindu*) exigeait sa présence en Śiva. *Visarga*, lui, graphiquement, dédouble le *bindu* et il projette (*vi-sṛj*) les consonnes et l'émanation ; cf. ch. V, pp. 221 et 224.

les 4 semi-voyelles (*antaḥsthā*), les 4 spirantes (*ūṣman*)[1] et enfin le phonème composé *KṢA* dont la présence est parfois justifiée par les auteurs dans la logique de leur système[2] mais dont on ne voit guère pourquoi il a été introduit, sinon pour avoir cinquante phonèmes[3] plutôt que quarante-neuf[4]. Naturellement, chaque phonème étant un aspect de l'énergie, une divinité lui est associée. On trouve des listes, variables, de ces cinquante énergies dans plusieurs textes[5]. Il convient de noter, enfin, que l'on rencontre dans le MV Tantra un arrangement assez inattendu des phonèmes, où consonnes et voyelles sont mêlées et que l'on appelle *uttaramālinī*, ou plus simplement *mālinī*. On ne voit guère d'où peut venir cet arrangement[6] des phonèmes, dont les auteurs du Trika ont tiré un certain parti[7].

(1) Sur les termes *sparśa*, *antaḥsthā*, *ūṣman*, cf. ch. V, pp. 241-2 et 246-9.

(2) Cf. ch. V, p. 242.

(3) Il est à noter que certains textes, souvent plus tardifs, comptent 51 phonèmes, au lieu de 50, en ajoutant le signe védique ꣳ. Par exemple, Pādukapāñcaka, à propos du triangle *akatha*, ou Bhāskhararāya (comm. à L.S.N., 207, p. 168) qui appelle la Déesse *pañcaśatpīṭharūpiṇī*, ce qui doit s'entendre, dit-il, comme signifiant : ayant la forme de ... 51 *pīṭha* correspondant aux 51 phonèmes.

Le signe ꣳ est toutefois également mentionné dans un texte qui, lui, est antérieur, sans doute, aux auteurs du Trika, l'Ahirbudhnya Saṃhitā (AHB, XVI, 95, vol. 1, p. 157).

(4) On aura peut-être noté que le texte que nous citons du MV mentionnait aussi une division en trois, selon *aghora*, etc. Il ne s'agit pas là d'une division des phonèmes eux-mêmes, mais d'une distribution des phonèmes, ensemble ou séparément, entre trois types d'énergies auxquelles ils peuvent se rattacher. Ces énergies sont soit *aghora* et inférieures (*apara*), ce sont celles qui enchaînent les êtres aux jouissances terrestres et les font tomber de plus en plus bas ; soit *ghora* et *parāpara* qui enchaînent aussi les êtres et obstruent le chemin de la délivrance (mais ne font pas tomber plus bas) ; enfin les énergies *aghora* et *para*, suprêmes, qui sont les énergies de Śiva, libératrices, qui donnent aux hommes la condition suprême. C'est là une autre façon d'exprimer que l'énergie des phonèmes enchaîne les ignorants et libère les sages ; cf. *supra* p. 128, note 3. Bhāskara (ŚS Vārt., III, 19 ; p. 61) appelle ces énergies : *ghoraghorata*, les plus redoutables, ce sont celles qui font tomber les créatures ; *ghora*, redoutables, qui causent l'attachement au fruit des actes bons ou mauvais ; et *aghora*, non-redoutable, qui est l'énergie qui fait obtenir la condition de Śiva.

(5) Par exemple, MV, III, 17-23, énumérant les seize énergies nées de Rudra (pour les voyelles) et 34 nées de Yoni (pour les consonnes). Le ŚT., I, 29 sq. donne une liste de 50 Rudra, puis de 50 énergies, puis de 50 aspects de Viṣṇu avec leurs 50 énergies, toutes associées aux phonèmes.

(6) On le trouvera dans MV, III, 35 à 40, où il est présenté comme un ordre découlant de la valeur signifiante des phonèmes et servant avant tout à atteindre un but désiré, il est d'ailleurs donné comme devant être utilisé pour les « impositions » (*nyāsa*).

(7) Cf. ch. V, pp. 254 sq.

Pour Abhinavagupta et Jayaratha, d'ailleurs, la *mālinī* apparaît à un niveau de la Parole inférieur à celui de *mātṛkā*. Celle-ci, issue de *parā vāk*, se trouve en *paśyantī* [1]. *Mālinī*, elle, serait en *madhyamā*. Après elle viennent les phonèmes du langage manifeste et articulé, en *vaikharī*. Ceux-ci conservent, bien entendu, les caractères qu'ils tiennent de l'énergie phonique qui leur a donné naissance. C'est ainsi que l'on voit le ŚT., dont le premier chapitre se terminait par le rappel du triple caractère solaire, lunaire et igné de tous les phonèmes, répéter dès le début (*śl.* 8) du chapitre suivant, consacré en principe aux phonèmes empiriquement manifestés par le choc de l'air sur les organes de la phonation, que ces phonèmes sont tous, dans leur essence, Śiva et Śakti, c'est-à-dire de la nature de la plus haute énergie, et envisager diverses classifications qui font état précisément de leur nature la plus haute, puis énumérer [2] toutes les énergies divinisées qui leur sont attachées.

Les voyelles, dit le ŚT. dans ce passage [3], sont lunaires, les consonnes solaires et les autres phonèmes (appelés « ceux qui couvrent des cas divers » : *vyāpaka*), c'est-à-dire les semi-voyelles, les spirantes et *KṢA*, sont ignés [4]. Parmi les voyelles elles-mêmes, les brèves (*hrasva*) et *bindu* sont solaires et mâles ; les longues (*dīrgha*) [5] et le *visarga* sont

(1) Cf. ch. V, pp. 254-260.

(2) Cf. p. précédente, note 5.

(3) ŚT, II, 3-6 (vol. 1, pp. 65-66).

(4) Le ŚT. rattache à cette triple division une répartition des énergies limitatrices (*kalā*) de Śiva en trente-huit (ŚT, II, 12-16, vol. 1, pp. 72-73) ; on a en effet les seize *kalā* lunaires des voyelles ; puis douze *kalā* solaires pour les vingt-quatre consonnes de *KA* à *BHA* qui sont groupées deux par deux en partant des deux extrémités de la liste (*KA*, *BHA*, *KHA-BA*, *GA-PHA*, etc.) ; enfin dix *kalā* ignées pour les *vyāpaka*. *MA* se trouve ainsi exclu de la liste, mais c'est qu'il est considéré comme représentant Śiva, c'est-à-dire l'ensemble des *kalā*.

Cette division en trente-huit des *kalā* est rattachée par le commentateur du ŚT (id. p. 72) à la division en trois du *praṇava*, *OṂ* : *A* est l'émission (*visarga*), et lunaire : les seize voyelles ; *U*, émission de l'énergie, représente les consonnes, et *MA* les *vyāpaka*. On retrouve, dans le commentaire par Jayaratha d'un passage du Tantrāloka (TĀ, III, 221-222, vol. 2, p. 210) relatif au triple et au quintuple *visarga* (sur lesquels cf. ch. V, pp. 233-5) une allusion, d'ailleurs non explicitée, à cette division en trente-huit *kalā* appelée alors *bindumālā*, la guirlande de *bindu*, laquelle pénètre, nous dit-on, tout l'univers et est associée aux phonèmes de *A* à *MA* liés à *bindu*, c'est-à-dire à *OṂ* (*A* + *U* + *MA* avec *bindu* = *OṂ*. On voit se rejoindre l'énergie du *praṇava*, celle de *bindu* et *visarga*, et celle de l'ensemble des phonèmes — c'est qu'il s'agit toujours de symboles de l'énergie de la Parole.

(5) Les brèves sont normalement : *A*, *I*, *U* (*Ṛ* et *Ḷ*), *E* et *O* ; les longues : *Ā*, *Ī*, *Ū* (*Ṝ* et *Ḹ*), *AI* et *AU*. Mais selon le commentaire du ŚT. cette répartition des voyelles en longues et brèves est susceptible de plusieurs interprétations.

lunaires et féminines[1] ; les quatre rétroflexes sont neutres [2]. Cette double classification peut sembler contradictoire, car si les seize voyelles relèvent de l'aspect lunaire, comment certaines d'entre elles pourraient-elles relever aussi du solaire? C'est sans doute, et tout d'abord, que ces aspects sont inséparables puisque toute la nature, unie, de Śiva et Śakti, est présente en chaque phonème. Telle est probablement l'explication de cette apparente contradiction. Mais on peut peut-être aussi voir dans ce cas un signe d'une incertitude chez certains auteurs qui vient de la difficulté qu'il y a à harmoniser de vieilles notions, des mythes d'origines diverses, en un système plus ou moins cohérent mettant en correspondance cosmogonie, métaphysique et phonétique traditionnelle, difficulté que l'on rencontrera de nouveau à l'occasion de l'émanation phonématique. Les voyelles sont placées en tête du *varṇasamāmnāya* « *svara* », elles brillent de leur lumière propre — et non pas d'une lumière empruntée — comme Śiva [3] (et comme le soleil), aussi leur association avec le premier principe et le premier *tattva* apparaît-elle inéluctable. De même, *bindu* et *visarga*, pour des raisons tenant à leur nature phonétique, à leur graphie, à leur nom, devaient-ils suivre immédiatement les voyelles et être classés avec elles. Mais alors on associait 16 phonèmes à Śiva, or 16 est un nombre lunaire, ce dont nos auteurs avaient assurément conscience [4] ; de même, ils sen-

(1) On peut noter que le ŚT., dans le chapitre précédent (cf. *supra* pp. 101-2) à propos de la division de *bindu*, associait l'aspect de Śiva et *aparabindu* au feu, et non pas au soleil, mais Śakti et *bīja* à la lune : c'est que le caractère lunaire, féminin, de l'énergie ne peut en aucun cas faire de doute. Le soleil et le feu, par contre, sont interchangeables : dans le TĀ, III, 114, comm., soleil + lune = feu, alors que selon le TĀ, III, 67, comm., le soleil est situé entre la lune et le feu. On recoupe cette classification si on se reporte à ŚT., II, 7, pour lequel les voyelles brèves sont en *piṅgalā* et les longues en *iḍā* ; or *piṅgalā* est le canal où passe le *prāṇa*, homologable, on l'a vu, à *bindu*, donc à Śiva et au soleil, alors qu'en *iḍā* passe *apāna*, homologable à *nāda*, l'énergie et la lune. Dans le même sens ABsaṃhitā, XVI, 77-81, vol. 1, pp. 153-4.

(2) Le ŚT, II, 9-10, donne encore une autre classification des phonèmes, par cinq, en les mettant en corrélation avec les cinq éléments.

(3) Ch. ch. V, p. 187-8.

(4) On en peut voir une preuve, par ex., dans le fait que les 15 voyelles, de *A* à *bindu*, associées à Śiva, sont parfois appelées *tithi*, terme qui désigne le jour d'une quinzaine lunaire ; après ces 15 *tithi*, dit, par exemple, la Parātriṃśakā, se trouve la conjonction de la lune et du soleil : le *visarga*, mais aussi la plénitude de l'énergie de Śiva (PTV, *sl.* 5, p. 97) ; cf. également ce que nous disions des *kalā*, *supra*, pp. 79-83.

Le Jñānārṇava Tantra, 1er *paṭala*, quant à lui, associe les 16 voyelles, *bindu* et

taient peut-être aussi que le caractère lunaire devrait être attribué plutôt à ce qui est féminin (encore que Candra soit un dieu et non une déesse, et de même Soma), alors que l'aspect solaire correspondrait plutôt au masculin. De fait, *soma*, dans la polarité *soma/sūrya*, est, dans le Trika, associé à Śakti [1], aux consonnes (TĀ, III, 184-7), à l'objet de connaissance (TĀ, III, 116-132, et 184-7 ; V, 122-124), à l'énergie de volonté, aux trois voyelles longues, à l'émanation (qui est l'œuvre de Śakti) et à la plénitude (c'est-à-dire l'énergie en tant que contenant en elle l'objectivité à manifester), alors que l'aspect de *sūrya* est associé à Śiva, aux voyelles, au sujet connaissant (*pramātṛ*), à l'énergie de connaissance, aux trois voyelles brèves, à la résorption (qui est l'œuvre de Bhairava) et au rejet de l'objectivité (TĀ, III, et V, id.) [2]. Il est fort possible que de telles considérations expliquent que certains textes

visarga à Śakti, tout en les faisant, bien entendu, apparaître en premier ; ils forment, dit-il, le cercle des *kalā* (*kalāmaṇḍala*), puis viennent les consonnes qui sont un aspect de Śiva (JT, I, 4-7, p. 1).

(1) Une exception à cette règle se trouve dans le PTV où *soma* est interprété comme Śiva, mais en lisant *soma* comme *sa* + *Umā*, « celui qui est avec *Umā* » = avec l'énergie — et encore est-il envisagé comme divisé en 16 *tithi* (PTV, p. 274). Dans le Vāmakeśvarīmata Tantra, Śakti, sous la forme de la déesse Tripurasundarī, est envisagée comme divisée en 16 *kalā* : *ṣoḍaśakalātmikā tripurasundarī*, et son caractère lunaire est évident. Cf. sur ce point Tucci, *Tracce di Culto lunare in India*, Riv. Stud. Or., vol. XII, 1929, p. 419 sq.

(2) Cf. PTV, p. 169 : *Tad evam ete parameśvarasya bhairavasya dve śaktī, prathamā svarūpaparipūraṇārūpatvāt pūrṇā cāndramasīśaktyavyatirekācca sahomayā vartata iti somarūpā svānandaviśrāntibhāvā icchākhyā kalanā mahāsṛṣṭivyapadeśyā, yad vakṣyate 'tatra sṛṣṭiṃ yajed iti'/Dvitīyā tu tatsvarūpabhāvarāśirecanānupraveśodriktā tadrecanād eva kṛśā bhāvamaṇḍalaprakāśanaprasaraṇavyāpārā sūryarūpā svarūpabhūtā kulasaṃvitsaṃjihīrṣātmikā mahāsaṃhāraśaktir jñānākhyā/*

« Voici ce que sont les deux énergies du Suprême Seigneur Bhairava : *la première* est plénitude car elle représente la parfaite plénitude de la nature propre [de Bhairava]. Son aspect est lunaire car elle est inséparable de l'énergie lunaire (= le phonème Ā, *ānandaśakti*) et qu'elle est accompagnée par Umā (*soma* = *sa* + *Umā* = *saha umayā* : cf. note 1, ci-dessus). Elle repose dans sa propre béatitude, est appelée énergie de volonté, incitation, grande émanation. [C'est à son propos qu']on dira : « là, qu'il adore l'émanation » (*śl.* 29). *La deuxième*, appelée énergie de connaissance, est l'énergie de la grande résorption. Elle s'accroît avec le rejet de la masse des objets [manifestés] qui ne sont rien d'autre que la nature propre [de Bhairava], tout en étant affaiblie par ce rejet. Elle a pour nature de désirer détruire la conscience de l'énergie émanatrice de *kula*. Son aspect est solaire. Son rôle est de répandre ce qui donne leur éclat au cercle des créatures ». (C'est-à-dire de les résorber en tant que créatures, afin que brille ce qui les fait exister : Śiva). Ce passage fait suite à celui que nous citons au ch. V, pp. 204-5 à propos du phonème Ū.

du Trika décrivent parfois la manifestation phonématique comme se faisant d'abord par l'apparition de douze voyelles (les seize de *A* à *AḤ*, moins les quatre liquides) représentant l'élément solaire qui est à proprement parler Śiva, puis les quatre autres avec lesquelles, comme on arrive à seize, apparaît l'élément lunaire et les trois énergies, après quoi sont produites les consonnes d'où découle tout le reste de la manifestation [1].

Indiquons, pour terminer, que la division des phonèmes en cinquante n'est pas la seule que l'on rencontre dans le Trika. C'est la plus courante, puisqu'elle est celle des quarante-neuf phonèmes (plus *KṢA*) de l'alphabet sanskrit. Mais il en existe deux autres, également utilisées par nos textes sans toutefois faire jamais l'objet de développements comparables à ceux qui traitent de la « guirlande » des cinquante phonèmes. Elles reposent d'ailleurs, elles aussi, sur les analyses phonétiques des grammairiens indiens, utilisées de manière à venir à l'appui de certaines notions admises par le Trika. L'une compte 64 phonèmes (*varṇa*), l'autre 81 *pada* ou demi-mores (*ardhamātrā*).

On compte 64 phonèmes si on envisage séparément leur forme brève (*hrasva*), c'est-à-dire de la durée d'une more (*mātrā*), longue (*dīrgha*), de deux mores, et allongée (*pluta*) de trois mores, et si, parmi les phonèmes accessoires, on compte, outre l'*anusvāra*, la nasalisation dite : *anunāsika* et, en plus du *visarga*, l'*upadhmānīya*, auxquels on ajoute cinq phonèmes nasaux, les *yama* [2]. Dans ces conditions, les voyelles *A*,

(1) On trouve cela dans le PTV, pp. 205-206 et dans le Tantrāloka. Par exemple TĀ, IV, 123-124 (vol. 3, pp. 125 sq.) : la prise de conscience synthétique de Śiva qui amène l'émanation (*parāmarśa*) est de nature solaire (le soleil étant l'âme de l'aspect lunaire). Fait de tout l'univers, il est divisé en 12 *kalā* et représente la plus haute réalité de la conscience. Ce n'est qu'après qu'apparaît le chiffre 16.

Ou encore TĀ, V, 63-67 (vol. 3, pp. 386-373) qui décrit l'apparition du cosmos, par l'intermédiaire des énergies limitatrices (*kalā*) des phonèmes, telle que la provoque l'adepte au moyen du *mantra* du « cœur » : *SAUḤ*. Le suprême Seigneur, dit ce texte, prend d'abord l'aspect solaire qui est divisé en 12 *kalā* correspondant aux voyelles de *A* à *AḤ*, moins les 4 « phonèmes stériles » : les liquides (*śl.* 63). Après cela, apparaît la lune aux 16 *kalā* et avec elle les trois énergies de volonté, de connaissance et d'activité et les diverses triades. Ces 16 *kalā* étant tous les phonèmes de *A* à *AḤ* (*śl.* 64-65), c'est après cela seulement que seront émis les autres phonèmes de *KA* à *HA* (*śl.* 67).

On pourra noter aussi, par exemple, que pour Bhāskararāya, le soleil a 12 *kalā* et la lune 16 (Varivasyarahasya. 103, p. 89. Lalitasahasranāma, 174, comm. p. 130).

(2) L'*anunāsika* est noté par le signe ̐ et désigne les nasalisations de voyelles et consonnes autres que l'*anusvāra*. L'*upadhmānīya* est un phonème accessoire

I, *U* et *Ṛ* étant considérées comme ayant trois formes : brève, longue, allongée, comptent pour	12
Ḷ est supposé n'avoir que 2 formes, brève et allongée d'où . .	2
Les 4 diphtongues (*sandhyakṣara*) *E*, *AI*, *O*, *AU* n'ont pas de forme courte, mais seulement une longue et une allongée, d'où 4×2	8
Les 25 consonnes de *KA* à *MA* ne comptent chacune qu'un *mātrā*, d'où	25
De même pour les 4 semi-voyelles et les 4 spirantes	8
On y ajoute les 5 *yama*, l'*anusvāra*, l'*anunāsika*, le *visarga* et l'*upadhmānīya*, tous d'un *mātrā*	9
Ce qui fait un total de	64

Abhinavagupta fait allusion à cette division dans le PTV (p. 192) en indiquant que 64, c'est 8 × 8, et que la *mātṛkā* ainsi divisée forme la roue des énergies de *kula* [1]. Chaque groupe de 8 pourrait sans doute être présidé par une des énergies divinisées, associée aux *varga* : Brahmī, etc. Soixante-quatre est 4 × 16 ; or il y a quatre énergies divinisées principales, Ambikā, etc., et seize est le nombre des voyelles associées

substitué au *visarga* devant une labiale. Tous ces phonèmes accessoires (avec *anusvāra* et *visarga*) sont dits *ayogavāha* ; on compte aussi parmi eux les *yama*, ou jumeaux, qui sont des phonèmes nasaux — que l'écriture ne compte pas mais dont les phonéticiens indiens ont décelé l'existence — « issus du contact entre occlusive et nasale par nasalisation de la partie postérieure de l'occlusive M ». Sur ces termes, cf. Renou, *Terminologie grammaticale*, et Allen, *Phonetics in Ancient India*.

Il convient de noter, toutefois, que les grammairiens indiens ne comptent ordinairement que quatre *yama*, mais alors on obtiendrait 63 phonèmes seulement, chiffre sans intérêt, alors que 64 est un chiffre utilisable d'où l'addition d'un cinquième *yama*, d'où, aussi, l'omission de *KṢA*.

On trouve les 63 *varṇa* comme manifestation phonématique de la Parole dans le 4e *śloka* de la Sāmbapañcaśikā. Celle-ci fut commentée notamment par Kṣemarāja qui, dans le cas présent, énumère 4 *yama* seulement. Voici ce *śloka* :

« Je me prosterne devant cette Parole [Suprême] qui apparaît d'abord comme *paśyantī*, puis qui se tient au niveau de l'intellect comme *madhyamā* et qui, dans le visage, est *vaikharī* où sont manifestés les organes de la phonation. C'est elle qui, par le contact du souffle [avec les organes de la phonation], engendre 63 phonèmes, qui sont énoncés par les organes grâce à l'effort des [souffles assimilés à] Mitra et Varuṇa » (éd. Kavya Mālā, vol. 13, p. 4). Le commentaire de Kṣemarāja sur ce *śloka* donne, en se référant à Bhartṛhari, un bref résumé de l'émanation de la Parole.

(1) TĀ, V, 37-38, dit que le yogin doit se représenter la triple énergie de Śiva comme se divisant en quatre, puis en cinq, puis formant une roue à 50 rayons, puis à 64, puis à 1.000, etc.

à Śiva. Soixante-quatre est également le nombre en lequel sont censées se diviser les Écritures śivaïtes, issues des 5 bouches de Śiva [1] et qui forment les soixante-quatre tantra répartis en huit groupes de huit [2]. Il y a, enfin, 64 *yoginī*. D'où l'importance de ce chiffre.

La division en quatre-vingt-un *pada*, c'est-à-dire en éléments constitutifs des phonèmes, s'obtient en comptant, non plus les mores, mais les demi-mores, *ardhamātrā*, dont la durée est normalement la moitié de celle d'une voyelle brève. Les voyelles, dans ce cas, sont considérées comme n'ayant qu'une forme brève, d'une more et une longue, de deux mores. Il y a cinq voyelles brèves, *A*, *I*, *U*, *Ṛ* et *Ḷ*, d'où 5 × 2 . 10
8 longues, *Ā*, *Ī*, *Ū*, *Ṝ*, *E*, *AI*, *O*, *AU*, d'où 8 × 4 32
et quant à *Ḹ*, il est censé n'avoir qu'une forme allongée, de trois mores, d'où 3 × 2 6
enfin les 33 consonnes, de *KA* à *HA*, sont considérées comme ne valant chacune qu'un demi *mātrā* 33

81

On notera que les phonèmes accessoires ne sont pas comptés, non plus que *KṢA* [3], car alors le nombre total des *ardhamātrā* serait supérieur à 81. Mais pourquoi vouloir ce chiffre-là plutôt qu'un autre ? C'est, dit Abhinavagupta dans le TĀ, que tel est l'enseignement des maîtres du Trika qui le tiennent de Śiva. Quatre-vingt-un est en effet le nombre des *pada* qui, avec *mantra*, *varṇa*, *bhuvana*, *tattva* et *kalā* forment le « sextuple chemin » (*ṣaḍadhvan*) [4].

Ces quatre-vingt-un *pada* sont divisés en neuf (9 × 9 = 81) et neuf, c'est encore 3 × 3, trois fois la Triade. On conçoit donc la valeur de ce chiffre pour le Trika [5]. Mais les quatre-vingt-un *pada* du sextuple

(1) Cf. TS., ch. 1.

(2) Cf. K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, p. 77 sq.

(3) Pour ce dernier on s'en tirera en faisant observer qu'il représente l'union de Śiva et de Śakti et qu'il est donc présent dans tous les autres phonèmes (TĀ, VI, 135-6, vol. 4, pp. 191-193).

(4) Cf. ch. VI.

(5) Abhinavagupta (TĀ, VI, 231, vol. 4, pp. 188-9) rattache cette division, en outre, à la mensuration du souffle qui compte 36 doigts (*aṅgula*) : 12 en aspirant, 12 en expirant et 4 entre chaque mouvement du souffle. Quatre *aṅgula* vaudraient 9 *ardhamātrā*. Or il y a neuf fois quatre dans 36 : on peut donc dire que le souffle mesure 36 doigts ou 81 *ardhamātrā*. On ne doit pas perdre de vue à ce propos que pour le Trika les divisions du « souffle » (*prāṇa*), qui est énergie vitale cos-

chemin ne sont pas les quatre-vingt-un *ardhamātrā*. Ce sont des phonèmes ou des groupes de phonèmes. On peut toutefois admettre qu'ils dériveraient des *ardhamātrā* par une sorte de solidification et de développement. Il est permis de penser, cependant, que, dans les faits, les quatre-vingt-un *pada* du *ṣaḍadhvan*, sous leur forme développée, ont dû, probablement, précéder le compte des 81 demi-mores que l'on placerait métaphysiquement à leur origine.

Mais il faut examiner à présent de manière plus détaillée la portée et la signification des quatre niveaux de la Parole que nous n'avons, jusqu'à maintenant, envisagés que très sommairement.

mique et humaine, correspondent à des divisions de la prise de conscience de la manifestation, ou, en sens inverse, de la Réalité suprême.

Dans le TĀ, III, 197 (vol. 2, p. 190), Abhinavagupta prend soin de préciser que l'existence de cette division ne doit pas être considérée comme portant atteinte au principe de l'unité de Śiva qui se manifeste, normalement, sur le plan de l'émanation phonématique par *śabdarāsi*, *mātṛkā* et *mālinī*, toutes trois divisées en cinquante (id., *śl.* 198-199, p. 191).

CHAPITRE IV

LES NIVEAUX DE LA PAROLE

L'évolution de l'énergie sonore peut encore, nous l'avons vu, être décrite en envisageant la Parole comme passant successivement par quatre étapes, ou, plus exactement, par trois étapes à partir d'une condition première, suprême et présente en quelque façon même dans les étapes suivantes. Cette évolution est parallèle, et liée, à celle que nous venons de décrire, et nous la retrouverons encore en suivant l'émanation phonématique. Il est pourtant possible de l'examiner à part pour en faire ressortir les particularités. La théorie des quatre étapes de la Parole, en effet, si elle a un aspect cosmologique, à vrai dire essentiel car elle est, elle aussi, un exposé de la façon dont l'univers naît de, et par, la Parole, présente en même temps un autre aspect, d'un grand intérêt, lié à la philosophie du langage.

Aussi bien est-ce chez l'un des représentants les plus éminents de la philosophie du langage, Bhartṛhari (qui vécut dans doute vers le milieu du v^e s. de notre ère)[1], dans le 1^er livre du Vākyapadīya, que l'on trouve une des premières formulations de la théorie des trois étapes de la Parole (*trayī vāk*). Mais cette conception des étapes de la Parole et les termes qui les désignent : *paśyantī*, la parole « voyante », *madhyamā*, « l'intermédiaire », et *vaikharī*, qui est la parole articulée, le son perceptible à l'oreille, sont plus anciens que Bhartṛhari. Ces trois étapes sont en effet énumérées (comme issues d'un état premier et suprême qui n'est que pure connaissance ou conscience) dans la Nandikeśvara Kāśikā[2], œuvre dont nous ignorons la date, que la tradition donne pour contemporaine de Patañjali ou même de Pāṇini et qui est peut-être en effet fort ancienne. Nous avons vu d'autre part que bien avant la Nandikeśvara Kāśikā, l'hymne si souvent cité du Ṛgveda (I. 164,45), avait

(1) Sur la date de Bhartṛhari, que l'on considéra longtemps comme ayant vécu aux VI-VII^e s., cf. notamment : Hajime NAKAMURA, *Tibetan citations of Bhartṛhari's verses and the problem of his date*, in *Prof. Susumu Yamaguchi Presentation volume*, Kyoto, 1955, pp. 122-136.

(2) *śl.* 5-6 : *sarvaṃ parātmakaṃ pūrvaṃ jñaptimātram idaṃ jagat*
jñapter babhūva paśyantī madhyamā vāk tataḥ smṛtā// etc.

déjà distingué quatre formes de *vāk*, et que des spéculations sur des quadripartitions corrélatives de la parole et de l'univers s'étaient poursuivies jusque dans les Upaniṣad [1]. Mais si des grammairiens philosophes ont pu prétendre rattacher la théorie des quatre étapes de la parole à ces vieilles spéculations, celles-ci n'avaient, bien évidemment, à leur époque rien à voir avec la philosophie du langage et nous ne disposons à ce jour d'aucun texte qui jetterait quelque lumière sur les origines de cette théorie, telle qu'on la trouve chez Bhartṛhari, puis chez les auteurs du Trika, et sur les liens qu'elle pourrait avoir avec les plus anciennes spéculations sur la Parole.

Quelles qu'aient été les origines de cette théorie, il reste, en tout cas, que c'est surtout dans le tantrisme, et notamment dans le Trika qu'on la trouve le plus clairement énoncée et développée [2]. Si Bhartṛhari et l'auteur de la Vṛtti du Vākyapadīya l'ont formulée de façon plus purement philosophique, dans la perspective d'une sorte de psychologie du langage, elle retrouve, par contre, dans le tantrisme sa perspective mythique originelle et y apparaît liée à la cosmologie et à la physiologie mystique [3]. Cela n'empêche d'ailleurs pas qu'elle y soit aussi parfois envisagée sur le plan de la philosophie du langage, comme on va le voir à propos des exposés qu'en ont donné des auteurs comme Somānanda ou Abhinavagupta dont la pensée en la matière est en bien des points tributaire du Vākyapadīya. Mais le tantrisme, qu'il soit dualiste ou non-dualiste, qu'il s'agisse du Trika ou du Śaivasiddhānta, admet non pas trois, mais quatre étapes de la Parole, en ajoutant à *vaikharī*, *madhyamā* et *paśyantī* un quatrième (ou plutôt un premier) niveau qui les domine et les englobe : *parā vāk*, la Parole Suprême [4].

La présence de cette étape suprême de la Parole sera justifiée de diverses façons. Dans le Trika, elle le sera notamment par le désir d'avoir sur le plan de la Parole, parallèlement à ce qui se passe sur le plan de la conscience (les deux y sont en effet inséparables), un niveau transcendant, libre de toute trace d'objectivité, mais situé à l'origine de celle-ci. En outre le Trika (ou le Śaivasiddhānta) étant *ābhāsavādin*,

(1) Cf. ch. I, pp. 31-34.

(2) Pour le tantrisme vaiṣṇava, cf. l'Ahirbudhnya Saṃhitā (ch. XVI et XVII).

(3) On peut penser que Bhartṛhari, quelle qu'ait été sa religion, a connu les spéculations sur la parole du tantrisme, mais c'est là un point sur lequel nous ne disposons pas d'informations précises.

(4) Cette quadripartition sera reprise ensuite par les grammairiens.

les étapes de la Parole sont, pour eux, réelles [1], car elles sont des aspects de la Conscience suprême manifestés au fur et à mesure qu'on s'éloigne d'un principe qui ne cesse pourtant jamais d'être présent en eux, de les sous-tendre, et en lequel il faut donc bien que toutes les formes de la Parole existent éternellement dans l'indifférenciation primordiale car il ne peut projeter dans la manifestation que ce qu'il détient d'abord en lui [2]. Mais si de telles considérations peuvent avoir du poids pour des philosophes comme Somānanda ou Abhinavagupta lorsqu'ils réfutent la théorie des trois étapes de Bhartṛhari, on peut penser pourtant que cette justification de la quadripartition de la Parole est accessoire et que cette division est retenue par eux surtout parce qu'elle est fort ancienne, étant apparue dans les textes de la tradition, ouvrages plus mythiques que philosophiques. Le Trika a ainsi combiné l'analyse des étapes du langage telle qu'elle se rencontre notamment dans le Vākyapadīya et les spéculations tantriques sur la division de la Parole qui, elles, comme nous l'avons vu précédemment, remontent très loin et semblent trouver leur origine dans la pensée védique.

Voici d'abord un bref exposé de ces étapes de la Parole tel qu'on le trouve dans le 3e livre du TĀ :

> « Lorsqu'elle se divise, on dit que son corps devient triple et il est alors appelé *paśyantī*, *madhyamā* et *vaikharī* qui est « grossière ».

Ce verset d'Abhinavagupta est commenté par Jayaratha de la façon suivante : « Elle, c'est-à-dire la prise de conscience synthétique (*parāmarśa*) [de la suprême Conscience] qui est le « Je » [absolu] et qui prend la forme de la Parole Suprême [*Vaikharī*] est appelée « grossière » afin de montrer que les deux autres étapes de la Parole sont [respecti-

(1) Cf. ŚD, II, 78-79, comm. (pp. 88-89) : « l'univers est une expansion qui se produit à partir de Śiva et sans que soit abandonnée sa nature propre, car il est inséparable de ses énergies. Il n'est donc qu'un aspect de Śiva et il est, par conséquent, réel » : *jagad api tataḥ śivarūpāt śivarūpānurūpyeṇa tathā sarvaśaktiyogāt yadā prasūtaṃ tadā śivarūpam eva, ata eva ca satyarūpam.*

Voir aussi *supra* ch. II, p. 70 et III, p. 82.

(2) Les divergences qui peuvent exister au sujet de *parā vāk*, ou sur d'autres points, entre Bhartṛhari et le Trika, n'empêchent cependant pas Abhinavagupta de se référer souvent à lui comme à une autorité et en se servant presque toujours de l'appellation respectueuse de *tatrabhavat*.

vement] subtile et suprême. La Parole Suprême est suprême en ce qu'elle est totalement autonome, elle représente donc l'aspect le plus haut [de la Parole]. C'est elle-même, Déesse suprême, qui est appelée « *paśyantī* » lorsque, par l'effet de sa liberté, elle désire se manifester extérieurement, sans pourtant faire apparaître le devenir lié à la division en « signifiant » et en « signifié », non plus que la dualité, mais en faisant seulement prédominer la lumière de la conscience et l'aspect de sujet voyant. Ensuite on l'appelle *madhyamā* lorsque la dualité propre au devenir lié à la division en « signifiant » et « signifié » commence d'apparaître, que [la Parole] prend un aspect à la fois manifeste et non-manifeste correspondant au niveau de l'intellect et qu'elle fait prédominer son aspect de « vue », intermédiaire entre celui de sujet voyant et d'objet vu. Enfin, elle atteint le devenir lié à la manifestation de la variété des phonèmes du fait [qu'apparaissent alors] l'effort articulatoire, les organes de la phonation et les points d'articulation des phonèmes. La dualité est alors entièrement manifestée et c'est l'aspect d'objet vu qui prédomine. Comme elle réside alors dans ce qui est tout-à-fait solide (*vikhara*), c'est-à-dire dans le corps, on l'appelle *vaikharī*. C'est ainsi qu'en manifestant l'univers cette [Parole] se divise en trois » [1].

Il nous faut maintenant préciser les caractères de chacun de ces quatre niveaux de la Parole selon les philosophes du Trika.

(1) TĀ, III, *śl.* 236 et comm. (vol. 2, pp. 255-6).

Voir aussi PTV, notamment pp. 3 à 6 et p. 13 : « [La Parole suprême] se trouve donc toujours et partout présente. Parameśvara, qui est la réalité même de la Conscience, étant la suprême réalité, tout ce qui fulgure en lui intérieurement dans l'indifférenciation fait, au stade de *paśyantī*, l'objet d'une prise de conscience active marquée par la tendance à la différenciation en phonèmes, mots et phrases. Dans *madhyamā*, où la différenciation apparaît, l'objectivité commence à être produite. Vient enfin *vaikharī* où se produit l'expression en phonèmes, mots et phrases différenciés et relevant de *māyā* » (p. 13, lignes 5 à 11).

On trouvera également un exposé bref et clair des quatre niveaux de la Parole dans le commentaire de Rāmakaṇṭha à Sp. K., IV, 18 (pp. 149-151). Voir aussi MVV, *śl.* 400-413 (pp. 38-40). De même, dans le commentaire d'Ānantaśaktipada sur le 7ᵉ *sūtra* de Vātūlanātha (V.S., éd. L. Silburn, pp. 24-25). Mais pour lui l'ensemble des phonèmes et des sons dans l'indifférenciation première ne semble se trouver qu'en *paśyantī* et non pas en *parā vāk*, comme pour les auteurs du Trika.

De même, dans la Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, *śl.* 49 et comm., p. 105. Mais pour ce dernier, *parā vāk* semble s'ajouter à une quadruple division en *vaikharī* qui est énergie d'activité, *madhyamā*, énergie de connaissance, *paśyantī*, énergie de volonté (« parce que l'on y rencontre comme un mouvement vers la manifestation extérieure » : *bahiḥprasaraṇābhyupagamarūpatvāt tasyaḥ*), et *sūkṣmā*, qui serait l'état

1. — *PARĀ VĀK*

Si nous nous reportons à l'œuvre d'Abhinavagupta ou de Kṣemarāja [1], *parā vāk* nous apparaît comme la Parole originelle, incréée, essence même de la plus haute réalité [2] qui est toujours et partout présente [3]. Elle est identique à la pure conscience (*cit*) lumineuse, qui est pour le Trika la réalité ultime [4]. Elle est, de même que cette Conscience, envisagée comme une fulguration lumineuse (*sphurattā*) [5] qui est, non seulement la fulguration de la pure conscience elle-même, mais aussi celle de toute la manifestation qui brille d'abord en elle de manière indifférenciée. Elle contient donc, dans l'indifférenciation première, non seulement toutes les étapes de la Parole, tous les phonèmes, mais aussi toutes les paroles, les actes et les objets qui apparaîtront pour former l'univers [6]. Elle est donc le réceptacle et la source première de tout. Elle est à la fois la Parole séminale où aucune différenciation ni aucun son n'apparaissent encore, où la « vibration » de la conscience (*spanda*) est à peine perceptible, tout en contenant pourtant tout ce qui existera. On exprime la présence indifférenciée de la manifestation en *parā vāk*, et le fait qu'elle se produise à partir d'elle en l'assimilant au « Je » absolu, *aham*, dont les trois phonèmes (*A* + *HA* + *Ṃ*) symbolisent précisément la présence condensée (le *bindu* : *Ṃ*) de l'énergie ou de la manifestation (*HA*) dans le Transcendant (*A*) [7]. On verra de même, à propos de l'émanation phonématique, que celle-ci se déroule d'abord toute entière en *parā vāk*, dans Śiva (c'est ce qu'on appelle *mahāsṛṣṭi*), avant

où Parameśvara se préparerait à manifester les trois étapes de la Parole, qui se tiennent fondues en lui, comme toutes les couleurs qui orneront les plumes du paon se trouvent en germe dans l'œuf de cet oiseau. *Parā vāk* serait alors la *sūkṣmā* en tant que résidant dans l'essence de Parameśvara.

(1) Notamment PTV, mais également IPV, PHṛ, ŚSV et TĀ.

(2) PTV, p. 5.

(3) *satatodita* (id. p. 13), c'est-à-dire que rien ne peut la faire disparaître, que la manifestation qui provient d'elle et repose en elle ne saurait la dissimuler. Cf. ch. II, p. 71.

(4) *Ibid.* p. 13 ; PHṛ, p. 57 : *citprakāśād avyatiriktā.* On verra un peu plus bas que *parā vāk* correspond en fait plus spécialement à l'aspect de *vimarśa* de la Conscience.

(5) PTV, pp. 6 et 13.

(6) id. pp. 15 et 184-188.

(7) PTV, p. 6 et le passage du TĀ, III, 236, dont nous venons de donner la traduction. Sur *aham*, voir le chapitre suivant (pp. 230-233), et ch. VII, pp. 347 sq.

d'être projetée et reflétée dans les niveaux suivants de l'énergie et de la Parole [1].

Mais *parā vāk* ne fournit pas seulement le point de départ de la manifestation. Elle n'est pas uniquement la source et le réceptacle premier de tout. Cela découle de la nature même de l'*ābhāsa*. En effet, pour qu'une parole ou une chose existent, il n'est pas seulement nécessaire qu'elles se trouvent d'abord, de façon indifférenciée, en *parā*, mais il faut encore que *parā* soit réellement présente en elles. Abhinavagupta l'indique nettement : « elle est réellement présente aux niveaux de *paśyantī* etc., car sans elle y règneraient l'obscurité et l'inconscience » [2]. Ce qu'il y a de vie et de conscience aux divers niveaux du cosmos vient donc de ce que l'essence de ce cosmos est la Parole Suprême, qui est la pure conscience lumineuse et vivante, de ce qu'il y a entre lui et elle identité de nature profonde [3] et de ce que cette Parole, bien que transcendante, est cependant immanente à toute la manifestation. « Tout, écrit encore Abhinavagupta, les pierres, les arbres, les oiseaux, les hommes, les dieux, les démons ... etc., ne sont rien d'autre que la vénérable [Parole] Suprême sous la forme de Parameśvara qui est présent en toute chose » [4].

Parā vāk, avons-nous dit, est identifiée à la Conscience suprême, laquelle, pour le Trika, est *prakāśavimarśamaya*, c'est-à-dire à la fois pure lumière indifférenciée, ou pure conscience (*prakāśa*) et prise de conscience, actualisation, de cette pure lumière (*vimarśa*) [5].

Ces deux aspects sont inséparables et se retrouvent donc en *parā vāk*, mais celle-ci correspond pourtant plus particulièrement à l'aspect de prise de conscience. On peut en voir une première preuve dans le fait qu'Abhinavagupta indique que *parā vāk* est caractérisée par *camatkāra* [6], l'émerveillement, le saisissement, ou la surprise émerveillée et extasiée que la conscience éprouve en face d'elle-même et en elle-même, ou

(1) Chapitre suivant, pp. 243 sq.

(2) PTV, p. 5 : *paśyantyādidaśāsvapi vastuto vyavasthitā, tayā vinā paśyantyādiṣu aprakāśatāpattyā jaḍatāprasaṅgāt.*

(3) *Ibid.*, p. 58, lignes 2-3.

(4) PTV, p. 188 : *ata eva sarve pāśāṇatarutiryaṅmanuṣyadevarudrakevalimantra tadīśatanmaheśādikā ekaiva parābhaṭṭārikābhūmiḥ sarvasarvātmanaiva parameśvararūpeṇāste iti.*

(5) Cf. ch. II, p. 68 ; également L. Silburn, PS, introd. pp. 21-23.

(6) PTV, pp. 6 et 112. Sur *camatkāra* on se reportera à de nombreux passages du PTV ; *infra*, p. 151.

encore en présence de la manifestation qu'elle porte en elle [1]. Cet émerveillement imprégnerait la Parole suprême. Or, *camatkāra* caractérise également le *pratyavamarśa* [2], la prise de conscience réfléchie du Soi, lequel est proche de *vimarśa* puisqu'il est, selon Abhinavagupta, l'essence, ou ce qui anime, ou l'âme, de *prakāśa* [3]. Mais l'équivalence de *parā vāk* avec *pratyavamarśa* est également formulée de façon expresse par Utpaladeva et Abhinavagupta qui précisent par là un aspect important de la Parole suprême selon le Trika : celui de source et de substrat du langage. « La conscience active (*citi*), écrit Utpaladeva, est prise de conscience réfléchie du Soi (*pratyavamarśa*). C'est la Parole suprême qui est manifeste par elle-même. Elle est essentiellement liberté et toute-puissance du Suprême Soi » [4] ; et voici ce que dit Abhinavagupta dans le commentaire de cet aphorisme : « La prise de conscience réfléchie du Soi (*pratyavamarśa*) est essentiellement une parole (*śabdana*) qui est énonciation intérieure (*antarabhilāpātmaka*). Cette parole n'a rien à voir avec le langage « conventionnel » (*sāṃketika* [5], c'est-à-dire le langage des hommes). Elle est émerveillement indifférencié et comparable à un signe de tête intérieur. C'est elle qui anime, qui donne vie, aux conventions [du langage] né de *māyā* [et lié aux lettres] *A*, etc. Elle est, en effet, le substrat (*antarbhitti*) des prises de conscience réfléchies [qui se produisent au niveau de la vie et du langage ordinaires et qui s'expriment dans des phrases] telles que : « je suis Caitra ; ceci est bleu, etc. ». Elle est [dite] suprême à cause de sa plénitude (= elle

(1) Cette présence de la manifestation dans le principe est, comme on vient de le rappeler, symbolisée par *AHAM*. Or, *AHAM*, dans la mesure où il est considéré comme identique au « cœur » (*hṛdaya*), c'est-à-dire à la Conscience en tant que source de l'énergie et, notamment, de la puissance des *mantra* (*mantravīrya*), est *vimarśa*. *Parā vāk* apparaîtrait donc également comme *vimarśa* dans la mesure où il est identifiable à *AHAM* ; cf. PHṛ, p. 57 : *parā vāk* est *pūrṇāhaṃvimarśamayī* ; également PTV, 166 et 193.

(2) IPV, I, 5, 13 ; PS, *śl.* 6.

(3) Id. I, 6, 1.

(4) IPV, I, 5, 13, (vol. 1, p. 250).

citiḥ pratyavamarśātmā parā vāk svarasoditā|
svātantryam etanmukhyaṃ tadaiśvaryaṃ paramātmanaḥ||

(5) On sait qu'Abhinavagupta admet avec le Nyāya que c'est par l'effet d'une convention (*saṃketa*) découlant de la volonté divine qu'est fixé le sens des mots, ce qui explique que les mêmes choses puissent être désignées de noms différents dans les différentes langues. Ces conventions n'apparaissent évidemment qu'au niveau des langues humaines, donc à celui de *māyā*.

est l'origine de tout), et Parole (*vāk*) parce qu'elle dit (*vakti*) l'univers et l'énonce (*abhilāpati*) par cette prise de conscience réfléchie. Ainsi, étant pure conscience, qui n'a d'autre essence qu'elle-même, reposant en elle-même, elle est toujours manifeste, indestructible, éternelle, et n'est rien d'autre que le « Je » [absolu] (*AHAM*) » [1].

On ne saurait rappeler plus nettement que ne le fait cette dernière phrase que l'univers n'existe que dans la mesure où la Parole lui a donné naissance, et, qu'avant d'être manifesté, il est prononcé, et que c'est de cette énonciation qu'il naîtra. Avant d'apparaître, il existera donc comme Parole. Mais ce qui est curieux, dans ce cas, c'est que cette Parole créatrice d'univers nous apparaît non plus seulement comme la condition première du son, comme la Parole avant la parole, située à un niveau bien supérieur et antérieur à celui du langage, et où rien de ce qui fait le langage n'existe encore — et elle est bien tout cela, en effet — mais aussi comme déjà associée à quelque chose qui annonce le langage dont elle est la source et le substrat. C'est de ce point de vue qu'elle est considérée comme *pratyavamarśa*. En effet, lorsque la Conscience se tourne vers elle-même, se reconnaît (*pratyabhijñā*) et prend conscience non seulement d'elle-même mais aussi de tout ce qui existe paradigmatiquement en elle (ce que l'on exprime par *AHAM*, — *parā vāk*, on vient de le noter, est *pūrṇāhaṃvimarśamayī*) [2], elle est alors Parole suprême et dans cette *parā vāk*, bien qu'elle soit antérieure à toute expression, apparaît pourtant une sorte d'énonciation (*abhilāpa*) qui possèderait un mouvement analogue à celui du langage, qui serait une manière de murmure intérieur. Bien entendu, et Utpaladeva et Abhinavagupta ont soin de le préciser, cette parole intérieure ne doit en aucune manière être confondue avec le langage lié à la pensée conceptuelle (*vikalpa*) soumise à la dualité : « l'attention que le Soi tourne vers lui-même (*ahaṃpratyavamarśa*), dit Utpaladeva [3], a pour corps

(1) IPV, I, 5, 13 (vol. 1, pp. 252-4) : *pratyavamarśaśca antarabhilāpātmakaśabdanasvabhāvaḥ, tacca śabdanaṃ saṅketanirapekṣam eva avicchinnacamatkārātmakam antarmukhaśironirdeśaprakhyam akārādimāyīyasāṅketikaśabdajīvitabhūtaṃ — nīlam idaṃ caitro 'ham ityādipratyavamarśāntarbhittibhūtatvāt, pūrṇatvāt, parā, vakti viśvam abhilāpati pratyavamarśena iti ca vāk, ata eva sā svarasena cidrūpatayā svātmaviśrāntivapuṣā uditā sad anastamitā nityā aham iti.*

(2) PHṛ., p. 57.

(3) IPK, I, 6, 1 :

ahaṃ pratyavamarśo yaḥ prakāśātmāpi vāgvapuḥ
nāsau vikalpaḥ sa hy ukto dvayākṣepī viniścayaḥ

la Parole [suprême] dont l'âme est la pure conscience lumineuse. On n'y trouve aucune pensée conceptuelle (*vikalpa*) car celle-ci implique dualité et choix », et Abhinavagupta précise [1] : « la Parole [suprême] désigne une énonciation (*abhilāpa*) qui est une parole (*śabdana*) encore immergée dans la Conscience, brillant intérieurement et toute différente des sons en tant qu'objets sur lesquels porte la connaissance discursive (*viṣayarūpa*) et qui peuvent être perçus par l'oreille » [2]. On voit alors le rôle que joue la Parole à son niveau suprême dans l'idée que le Trika se fait de la suprême Conscience. Celle-ci est pure lumière, mais en laquelle le cosmos existe archétypalement et de manière indifférenciée avant toute manifestation : cela correspond à son double aspect de *prakāśa* et de *vimarśa*, ou *pratyavamarśa*, c'est-à-dire à la Conscience ou lumière et à la Parole ou, en d'autre termes, à la pure conscience lumineuse, immuable (*prakāśa*) et à la conscience contenant le paradigme du cosmos dans cette Parole qui le murmure en quelque sorte à la Conscience et en elle, et qui lui en fait donc prendre conscience (*pratyavamarśa*).

Cette identification de l'archétype du cosmos à la Parole suprême se conçoit aisément : la Parole représente, en effet, l'aspect d'énergie, ou de *vimarśa*, de la Conscience, elle est fondamentalement énergie et c'est elle qui crée le cosmos. Mais pourquoi l'identifier plus spécialement à *pratyavamarśa*? On peut voir là l'influence de Bhartṛhari,

(1) IPV, I, 6, 1 (vol. 1, p. 303) : *viṣayarūpāt śrotrāgrahyāt śabdād anya eva antaravabhāsamānaḥ saṃvidrūpāveśī śabdanātmābhilāpo vāg iti.*

(2) Abhinavagupta ajoute « la Parole est ainsi appelée car elle exprime les objets en se surimposant à eux par l'unification [produite par le mot entre un objet et une signification qu'exprime une phrase] telle que « c'est cela » (*ibid.*, I, 6, 1, p. 303) (cette identification entre deux éléments est précisément ce que fait *pratyavamarśa*). Mais cela peut-il vraiment se passer avant toute différenciation ? — Oui, dit Abhinavagupta, car on ne peut surimposer exactement que deux choses de la même espèce, il faut ici que l'objet et la parole soient du même ordre, c'est-à-dire nullement différents de la pure lumière de la conscience où n'existe aucune dualité ; un double aspect du même ordre se retrouvera ensuite dans la manifestation : parole et objet, *śabda* et *artha*, ou signifiant et signifié : *vācaka* et *vācya*. Mais si on peut rattacher *śabda* à *vimarśa*, est-il tout-à-fait assuré que l'on puisse rattacher *artha* à *prakāśa* ? — C'est ce que fait K. C. Pandey (*Abhinavagupta*, p. 41). Cette thèse se trouve confirmée par Maheśvarānanda dans son commentaire de la MM. (*śl.* 27, pp. 66-7) où, à propos du « sextuple chemin », il rattache les chemins des *varṇa*, *mantra* et *pada*, c'est-à-dire l'aspect de *vācaka*, à *vimarśa*, et ceux des *bhuvana*, etc., qui relèvent de l'aspect de *vācya*, à *prakāśa* : *tathā ca sati vācyavarga sarvo'pi prakāśaparamārthaḥ, vācakollekhas tu vimarśavapuḥ* (id., p. 67).

pour lequel toute connaissance réfléchie (*pratyaya*) est liée à la parole (*śabda*) [1], elle-même inséparable d'une sorte de pensée ou réflexion intérieure : *pratyavamarśa*. C'est ainsi qu'Abhinavagupta note que la connaissance différenciée est, sous toutes ses formes, toujours associée à une forme de parole (*śabdana*) qui est énonciation (*abhilāpa*) et murmure (*saṃjalpa*) [2], lesquels sont précisément ce qui caractérise *pratyavamarśa* [3].

Il n'y a donc pour le Trika pas d'acte de connaissance, ou de conscience, qui ne soit lié à une forme de parole. Mais c'est d'abord, en dépit d'un terme comme *abhilāpa*, une parole, ou une pensée, sans mots et qu'on voit apparaître dès le niveau le plus élevé avant toute intervention, non seulement du langage, mais même du sujet parlant, puisqu'on la rencontre dès *parā vāk*, c'est-à-dire au niveau de la Conscience suprême. Elle est toutefois présente même dans les sujets conscients limités puisqu'elle est à la source de leur pensée et de leurs paroles dont elle est le substrat (*antarbhitti*). Tout acte de conscience repose, en effet, en réalité dans la Conscience suprême, dans le « Je » absolu qui est, en définitive l'unique sujet et objet de connaissance [4]. Abhinavagupta, dans le passage cité plus haut, disait de cette énonciation intérieure (*antarabhilāpa*) qu'elle est émerveillement (*camatkāra*) indifférencié, or le *camatkāra* exclut toute espèce de pensée discursive. Dans l'IPVV. [5], Abhinavagupta le définit comme le repos en elle-même de la conscience, sans référence à rien d'extérieur à elle ; comme une parole (*śabda*) qui est une prise de conscience active, intentionnelle et synthétique (*parāmarśa*) née du rythme de la « vibration » intérieure de la conscience ; ou encore comme un état où l'on est sur le point de jouir de quelque chose (*bhuñjanatārūpam*), ce qui est précisément l'état de la suprême Conscience en tant qu'*AHAM*, où elle prend conscience

(1) Abhinavagupta cite volontiers la *kārikā* 123 du Vākyapadīya :

na so 'sti pratyayo loke : yaś śabdānugamād ṛte|
anuviddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāsate||

« En ce monde il n'y a pas de connaissance réfléchie, d'idée, qui ne soit accompagnée de la parole. Toute connaissance est comme pénétrée de parole ».

(2) IPV, I, 2, 1-2 (vol. 1, p. 87).

(3) Dans l'IPV, I, 5, 19 (vol. 1, p. 289) l'objet sur lequel porte la connaissance est dit être *abhilāpamaya* parce qu'il est *vimarśa*.

(4) Id., I, 5^e^ et 6^e^ *āhnika*.

(5) IPVV, II, 4, 30 (vol. 3, p. 252).

et va savourer l'univers encore indifférencié paradigmatiquement inclus en elle. Le même terme de *camatkāra* sert à Abhinavagupta pour décrire le point le plus haut de l'expérience esthétique [1], proche alors et presque identique à l'expérience mystique. Nous avons là très probablement la transposition sur le plan de la métaphysique d'expériences d'ordre psychologique vécues par des yogins qui ont éprouvé, en atteignant certains états de conscience, qu'il y a un moment où la pensée n'est plus que pure conscience reposant en elle-même, où le langage ne fonctionne plus, mais où il ne laisse pourtant pas d'être en quelque façon présent. Car l'homme est un être de parole et celle-ci ne peut jamais être totalement absente, même dans la profondeur du plus complet silence spirituel. Mais il ne s'agit plus alors, bien entendu, des mots du langage « conventionnel ». C'est, pour reprendre l'expression d'Abhinavagupta, « comme un signe de tête intérieur », c'est-à-dire un état de conscience qui pourrait s'actualiser dans le langage, mais qui ne va pas jusque là, qui ne fait qu'indiquer, faire pressentir, un mouvement de pensée, et donc une expression, par le langage dont on aurait donc déjà en quelque manière, la forme, l'intention, le mouvement même peut-être, mais pas l'expression. C'est le premier germe du langage que l'on va voir se développer peu à peu en *paśyantī*, puis apparaître en *madhyamā*, et c'est de la même façon que l'univers, présent en *parā vāk* dans l'indifférenciation du pur sujet conscient, naîtra peu à peu au travers des deux autres étapes de la Parole.

Ce rôle de source et de substrat du langage joué par la Parole suprême trouve chez Abhinavagupta encore une autre justification, d'ordre logique et non plus psychologique : elle est le fondement éternel et absolu sur lequel reposent toutes les significations du langage « conventionnel », et même son aspect purement phonétique, dans la mesure où celui-ci est, pour nos auteurs, lié à la signification.

On sait que le Trika a été fortement influencé par la logique bouddhique. Pour Abhinavagupta, par exemple, la pensée discursive (*vikalpa*) est une construction mentale qui suit et se fonde sur un premier moment de la pensée qui est non-discursif (*nirvikalpa*), qui serait pensée pure, appréhension immédiate (*pratyakṣa*) de la réalité suprême. *Parā* représente précisément pour lui, par rapport aux niveaux suivants de la

(1) Abhinava Bhāratī, I, p. 281 : *sa cāvighna saṃviccamatkāraḥ* ; cf. R. Gnoli, *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, pp. 71-72.

Parole, le niveau premier, le moment originel et non-discursif. C'est ainsi qu'il écrit dans le PTV : « La conscience, sous son aspect non-discursif (*nirvikalpasaṃvid*), précède la pensée discursive (*vikalpa*) relative au bleu, etc., lequel ne peut être conçu que par une pensée discursive liée à la temporalité et à l'apparition des contraires. Elle est liée à la stabilité que donne la réalité et qui est détruite au contact de l'acte intentionnel, qui relève du moment suivant [de la conscience] et qui lui doit sa naissance. Elle demeure inséparable de la manifestation du bleu, du jaune, etc., qui lui sont pourtant opposés et soumis à la seule pensée discursive... Si la manifestation du bleu, du jaune, etc., qui sont pourtant ses contraires, n'était pas inséparablement liée [à la conscience non-discursive], la conscience discursive [du bleu, etc.] n'apparaîtrait pas ... Cette [conscience] est non-discursive car elle est indépendante de la temporalité qui apparaît avec le langage « conventionnel », étant unie à la conscience suprême, spontanée et non-conventionnelle, et étrangère à toute forme de conscience où l'on trouve de l'inertie. On ne peut donc pas l'assimiler à la pensée discursive, car la différenciation n'y est pas manifestée. Mais [c'est elle qui] fait apparaître l'objectivité lorsqu'elle atteint l'état où elle devient l'essence (c'est -à-dire le substrat, la base) de la dualité. Les pensées discursives ne pourraient pas apparaître sans la non-discursivité, car elles ne sont pas autonomes », etc. [1].

(1) PTV, pp. 105-6-7 : *yat yat svasāmarthyodbhūtottarakālikārthakriyāyogyatādivaśaniḥśeṣyamāṇasatyatāvaśāvāptavicalasaṃvādaṃ virodhāvabhāsi saṃmatakramikavikalpyamānanīlādiniṣṭhavikalpapūrvabhāvi nirvikalpasaṃvidrūpaṃ tattad vikalpanīyaviruddhābhimatanīlapītādyābhāsāvibhāgi bhavati, ... yattu tadviruddharūpanīlapītādyābhāsāvibhaktaṃ na bhavati tattadanantasvasāmarthyodbhūtanīlapītādyābhāsavikalpapūrvabhāgyapi na bhavati, ... saṃketavyutpattikālānavalaṃbanāt ca asya avikalpatvam eva sahajāsāmayikatathāparāmarśayogo hi jaḍavilakṣaṇasaṃvidrūpānantarīyako na vikalpatulyatvaṃ bhedānullāsāt, bhedasāratālabdhatayā tu arthabhāvaṃ kuryāt, vikalpānāṃ ca avikalpaṃ vinā nodayaḥ — asvātantryāt.*

Dans un passage de ce texte, que nous n'avons pas reproduit ici, Abhinavagupta désigne également la pensée non-discursive, substrat de la pensée discursive, du terme d'*unmeṣa*, éveil. « [La conscience non-discursive], écrit-il (id., p. 106, 1, 2 sq.) est éveil (*unmeṣa*), illumination (*pratibhā*) etc., et elle se tient dans l'intervalle qui sépare deux [moments de] connaissance discursive, lorsque celle-ci s'élève ou disparaît. Les traités et les *āgama* proclament qu'elle est non-discursive et qu'elle est antérieure aux notions discursives de bleu, etc. On ne saurait nier [l'existence de] l'intervalle qui sépare deux [moments de] connaissance discursive, à cause de la division [qui existe toujours] entre deux moments de connaissance [discursive] et cet [intervalle] n'est que pure Conscience », etc. Abhinavagupta cite un peu plus

Fonder la pensée discursive sur une conscience absolue, les significations « conventionnelles » du langage humain sur la base non-conventionnelle d'une Parole transcendante, semble à Abhinavagupta une nécessité logique, car pour lui ce qui relève de la manifestation de la dualité, concept ou discours, ne peut trouver sa justification en lui-même, car le relatif ne peut fonder que du relatif. Or, une justification est nécessaire. Si la pensée humaine peut avoir une valeur et si le langage peut être porteur de sens et donc être un moyen de connaissance et de communication, il faut qu'ils reposent sur de l'absolu ; il leur faut une base inconditionnée, transcendante et qui ne soit pas seulement une première étape de la pensée ou de la parole — car il faudrait encore justifier cette première étape et on se trouverait entraîné dans une *regressio ad infinitum* — mais qui soit la Conscience ou la Parole elle-même, transcendante et omniprésente. C'est pourquoi *parā vāk*, du point de vue du langage comme de celui de la manifestation, ne doit pas être considérée comme une première étape de la parole, mais comme la base de *paśyantī*, *madhyamā* et *vaikharī* qui, seules, sont à proprement parler des étapes.

Dans le TĀ, à la question de savoir comment les énergies phonématiques, qui forment le langage et qui sont capables d'exprimer n'importe quoi, peuvent n'avoir qu'une activité limitée, c'est-à-dire un sens déterminé, Abhinavagupta répond que cela vient de ce qu'elles reposent dans la pure conscience, fondement de toute signification. « Dans la mesure, écrit-il, où les conventions [du langage] reposent dans cette conscience phonématique, éternelle et spontanée, elles participent d'une condition non-conventionnelle. Sans cela, les innombrables conventions n'ayant où reposer, on se trouverait en face d'une *regressio ad infinitum* et, à un enfant qui poserait une question [sur le sens d'un mot], on ne pourrait répondre qu'en ayant recours à d'autres sens purement conventionnels [et ainsi de suite]. Si d'aucuns pensaient alors

loin (p. 111) la définition que les Sp. K. donnent de l'*unmeṣa* : « Ce d'où naît une autre pensée chez celui qui est déjà plongé dans une pensée doit être connu comme la révélation de la réalité (*unmeṣa*). Il faut l'observer soi-même » (Sp.K., IV, 11, p. 115). L'*unmeṣa* est donc ce qui se révèle à l'observateur attentif entre deux moments de la pensée discursive : c'est le substrat de conscience indifférenciée de la pensée discursive.

Unmeṣa désigne également l'éclosion de l'univers dans la Conscience Suprême ou, au contraire, la révélation de cette conscience lors de la résorption de la manifestation ; sur ce point, cf. ch. V, p. 202-3.

qu'il suffirait de montrer du doigt [à l'enfant l'objet que désigne le mot dont il ignore le sens] et qu'on se trouverait dès lors dans la pensée non-discursive, [nous leur répondrions que] la pensée discursive prend sa source dans les mots et que ceux-ci, à leur tour, tirent leur vie de cette pensée [et que, par conséquent, on n'éviterait pas non plus par ce moyen une *regressio ad infinitum*] [1]. Par conséquent[, il est logiquement nécessaire d'admettre l'existence d']une telle masse des phonèmes [2] qui serait telle [3], non soumise à *māyā*, éternelle, associée à l'aspect de prise de conscience (*vimarśa*) de la Conscience et qui sans cesse est présente [comme fondement des phonèmes relevant de *māyā* et des conventions du langage] » [4]. On pourrait se demander comment la Parole, à un niveau aussi élevé, avant toute différenciation, peut fonder une connaissance discursive, si on n'avait vu que *parā vāk*, en tant que *pratyavamarśa*, comporte pour Abhinavagupta déjà une sorte d'énonciation (*abhilāpa*) intérieure. Il s'agit d'ailleurs moins ici pour *parā* de receler en elle l'archétype du discours (les premiers linéaments de la discursivité se trouvent, on va le voir, en *paśyantī*) que de fournir à la parole son ancrage ontologique et son principe animateur.

Abhinavagupta va aller plus loin encore, dans un passage du PTV, où il montre *parā vāk* comme le substrat des phonèmes et des sons en tant que porteurs de signification. « Quoique l'état condensé [de la Parole], écrit-il, n'apparaisse de façon manifeste qu'en *vaikharī*, cepen-

(1) On reste, en effet, au niveau du monde empirique et de la pensée discursive auxquels il s'agit précisément de trouver un fondement transcendant.

(2) *varṇagrāma*, c'est, on le sait, une expression analogue, *śabdarāśi*, « la masse ou l'ensemble des sons », qui désigne l'ensemble des 50 phonèmes manifestés en Śiva, c'est-à-dire en *parā vāk*, pour former l'émanation transcendantale, *mahāsṛṣṭi* ; cf. ch. V, p. 243 sq.

(3) *īdṛśaḥ* : telle qu'elle a été définie au début, c'est-à-dire éternelle, spontanée, etc.

(4) TĀ, XI, 67-71 (vol. 7, 2e, pp. 54-56) :

asyā cākṛtrimānantavarṇasaṃvidi rūḍhitām//
saṃketā yānti cet te 'pi yānty asaṃketavṛttitām/
anayā tu vinā sarve saṃketā bahuśaḥ kṛtāḥ//
aviśrāntatayā kuryur anavasthāṃ duruttarām/
bālo vyutpādyate yena tatra saṃketamārgaṇāt//
aṅgulyādeśane 'py asya nāvikalpā tathā matiḥ/
vikalpaḥ śabdamūlaś ca śabdaḥ saṃketajīvitaḥ//
tenānanto hy amāyīyo yo varṇagrāma īdṛśaḥ/
saṃvidvimarśasacivaḥ sadaica sa hi jṛmbhate//

L'interprétation que nous donnons de ce passage dans notre traduction est confirmée par le commentaire de Jayaratha.

dant il se trouve [déjà] de manière essentielle dans le corps de *parā vāk*, qui est omniprésente et où [se trouvent également], de manière suprême et omniprésente, les organes de la phonation et les différents points d'articulation [des phonèmes] : gorge, lèvres, etc. C'est là une particularité [de *parā*]. En effet, c'est un fait d'expérience manifeste que l'on parle, que l'on voit, intérieurement. Quant à la différenciation [entre les phonèmes], elle n'est due qu'aux points d'articulation, etc. ; c'est, en effet, le même souffle qui[, en heurtant les divers organes de la phonation, manifeste] les divers phonèmes et [provoque leur] audition [1]. A quoi bon insister? — L'enfant aussi prend conscience des objets de la même façon [2], intérieurement, en remontant à leur origine. [Ce n'est qu'ensuite,] lorsque l'erreur et le doute interviennent, qu'il prend conscience de la différenciation et qu'apparaît la connaissance [discursive]. Celle-ci, donc, n'est rien d'autre qu'une prise de conscience de la parole (*vāgvimarśa*) » [3].

On retrouve ici la pensée qui était exprimée dans le passage cité du TĀ. sur le rôle tenu par le niveau suprême de la parole comme fondement de la connaissance.

(1) Il faut donc, si l'on veut que la différenciation des phonèmes trouve son origine en *parā*, que les organes de la phonation, les points d'articulation, etc., s'y trouvent aussi. Comme on le verra au chapitre suivant, les divers groupes de consonnes naissent en *parā*, non du jeu des organes de la voix, mais de la « condensation » des voyelles qui sont des énergies, mais elles le font en suivant la répartition des phonèmes établie par la phonétique traditionnelle selon leurs points d'articulation. C'est en ce sens que les points d'articulation pourraient pré-exister en *parā*. Le passage que nous citons ici suit d'ailleurs précisément celui où Abhinavagupta décrit la naissance des consonnes en *parā vāk*.

(2) C'est-à-dire en fondant sa connaissance sur la parole suprême en tant que *pratyavamarśa*, source de la connaissance discursive, et également en faisant partir cette connaissance discursive d'un premier moment non-discursif suivant le schéma de la logique bouddhique.

(3) PTV, pp. 184-185 : *evaṃ ca ghanībhāvo 'pi vaikharīrūpe yadyapi sphuṭībhavati tathāpi sarvasarvātmani parāvāgvapuṣi mukhyatayāvatiṣṭhate, tatra paraṃ kaṇṭhoṣṭhasthānakaraṇāny api sarvasarvātmakam eva, iti viśeṣaḥ, tathāhi antar api saṃjalpet paśyed iti sphuṭa evānubhavaḥ bhedaś ca sthānādikṛta eva — śrutyekaprāṇatvāt varṇānāṃ, kim bahunā, bālo 'pi vyutpādyamāno 'ntaḥ tathārūpatayā vimṛśati bhāvajātaṃ, viparyayeṇa saṃśayenāpi vā vimṛśaty avacchedaṃ tāvat saṃvedayata eva, sa ca vāgvimarśakṛta eva.*

On voit ici nettement *parā vāk* être non seulement le fondement ontologique, mais aussi le fondement épistémologique du langage, puisqu'en elle objets et parole existent archétypalement et dans l'indivision première.

Abhinavagupta poursuit son propos en ajoutant que c'est également la parole suprême qui fonde la différenciation, non seulement entre les phonèmes, mais aussi entre les divers concepts discursifs, les moments du temps, etc. « C'est là [en *parā*], au niveau des lèvres, de la gorge, etc., dans la mesure où ils ne font qu'une seule masse avec la conscience (*bodha*) omniprésente que réside la bienheureuse [énergie] des phonèmes qui prend la forme du grand *mantra* [1], qui n'est que liberté et prise de conscience de l'ensemble des phonèmes qui, on vient de le dire, ne font qu'une seule masse homogène avec la Conscience » [2]. Tout, en définitive, repose en *parā vāk*. Les sons des instruments de musique, les cris des animaux, s'ils peuvent avoir un sens pour nous et si le yoga [3] peut nous donner connaissance de leur signification, et, de même, si la diversité des opinions des phonéticiens sur le point d'articulation des phonèmes, ou sur leur division, n'ont pas d'importance, c'est que tout cela, qui relève de *māyā*, « repose dans la grande lumière du *mantra* de *parā vāk*, qui est pure prise de conscience (*śuddhavimarśa*), qui est au-delà des conventions et n'est pas soumis à *māyā*. Les partisans de toutes les doctrines reconnaissent que ce stade est au-delà de la pensée discursive. Ainsi sur la terre, etc., la lumière du suprême *mantra* prend la forme des phonèmes *KA*, etc., qui, purs ou mêlés, forment la réalité ultime [de tout] et prennent des formes telles que celles des *bīja-mantra*], des *piṇḍa*[*mantra*], etc. S'il en était autrement [4], le Mont Meru, le jujubier, l'eau et le feu, l'être et le néant, une cruche ou une chose agréable, ne pourraient faire l'objet d'une connaissance discursive. Tout ne ferait qu'un. La pensée discursive, elle-même, étant née, par une erreur, de cette [pensée non-discursive], suivrait le même chemin et ne pourrait introduire de dualité dans la nature propre [de ce qui demeurerait indifférencié]. Ainsi les sages voient que le corps du *mantra*, qui n'est pas soumis aux conventions [du langage], se diversifie de multiples façons et ils enseignent qu'il est le moyen [par lequel naissent]

(1) On notera ici et dans la suite du texte cité l'emploi du terme *mantra* pour désigner *parā vāk*. Le *mantra* est ici *AHAṂ* : *mantra*, symbole de la Réalité suprême en tant que source de la Parole ; cf. ch. VII, pp. 307-8, et 347 sq.

(2) PTV, p. 186 : *yatra sarvasarvātmakabodhaikaghanakaṇṭhauṣṭhādidhāmni tathāvidhabodhaikaghanavimarśātmakasvātantryasāramahāmantrarūpavarṇabhaṭṭārakanirdeśaḥ.*

(3) Yoga Sūtra, III, 17.

(4) C'est-à-dire si la connaissance discursive et la différenciation des phonèmes ne trouvaient pas leur paradigme en *parāvāk*.

les conventions et qu'il mérite donc d'être adoré. C'est, en effet, là, en vérité, dans la lumière de la Parole située au-delà des conventions [du langage], que tombent les conventions liées à *māyā* et qu'elles deviennent une avec le *mantra* [suprême], qui est au-delà des conventions et de *māyā*. Ainsi les paroles ne peuvent être signifiantes que parce qu'elles reposent sur leur nature propre [1] et rien d'autre. La connaissance claire et distincte [de ce fait ne peut s'obtenir] que par l'effort et la pratique d'atteindre le [niveau de la parole] situé au-delà des conventions. C'est ainsi que ce qu'exprime le mot « vache », lorsque cette notion a été acquise antérieurement, ou lorsqu'on perçoit une vache et qu'on acquiert à ce moment la connaissance du sens conventionnel [du mot qui la désigne], tout cela tombe également au niveau d'une autre prise de conscience, libre de toute convention et non soumise à *māyā*. C'est cette essence, libre de toute convention, de la Parole qui se trouve à la base même de la conscience de l'enfant, même si l'on tient compte de ses naissances antérieures, car autrement on arriverait à une *regressio ad infinitum*. Ce n'est vraiment que de cette façon, et non autrement, que l'on peut expliquer [d'une manière logiquement satisfaisante] l'appréhension des conventions » [2].

On vient ainsi de voir l'univers, la signification et le langage exister de manière indifférenciée, en germe, avec tout le dynamisme propre à un germe, dans la Parole suprême et transcendante. Ce dynamisme va s'affirmer et ces germes vont commencer à se développer dans le moment suivant : *paśyantī*, la Parole « voyante ».

(1) Qui est *parā vāk*.

(2) PTV, pp. 193-195 : *tad evam ... amāyīyāsāṃketikasvarūpabhūtaśuddhavimarśātmaparavaṅmantramahāmahasi tāvat pratiṣṭhāṃ bhajate, yatra sarvavādibhir avikalpā daśā gīyate, tataśca paramantramahāpṛthivyādau śuddhavyāmiśrādipāramārthikabījapiṇḍarūpakādivarṇātmakam eva, anyathā merubadarajalajvalanabhāvābhāvaghaṭasukhanirvikalpajñānāni — ity ekam eva sarvaṃ syāt vikalpo 'pi tatpramādotthaḥ tām eva saraṇim anusaret, na tu pratyuta tat svarūpaṃ bhindyāt, tathā ca yad eva tadasāṃketikaṃ mantravapuḥ tad eva anyonyavicitrarūpaṃ paśyadbhiḥ sarvajñaiḥ saṃketopāyam anupāsyatayā upadiśyate, tatraiva cāsāṃketike vāṅmahasi tathā khalu māyīyāḥ saṃketāh patanti yathā ta evāmāyīyāsāṃketitamantratādātmyaṃ pratipadyante, tathā svarūpapratipattir eva hi teṣāṃ vācakatābhāvo nānyaḥ kaścit, atra sphuṭam abhijñānam abhyāsavaśād asāṃketikatām āpanne, ciratarapūrvavṛttagośabdaparāmarśaḥ tathaiva saṃketakāle goparāmarśo 'pi anyāmāyīyāsāṃketikaparāmarśadhāmany eva nipatati yāvat bālasyāpi janmāntarānusaraṇe 'pi citsvabhāvasyādau sthitaivāsāṃketikī sattā — anyathānavasthanād, evam eva khalu saṃketagrahaṇopapattiḥ nānyathā.*

2. — *PAŚYANTĪ*

Dès qu'un mouvement vers la manifestation se dessine en *parā vāk* apparaît *paśyantī*, qui est, à proprement parler, la première étape de la Parole. Elle est née de la Parole suprême [1] et identique à elle en nature [2], mais — et c'est en cela qu'elle n'est qu'une étape — elle n'en n'a pas les caractères de transcendance et d'omniprésence. Le Trika critique en effet vivement ceux qui croient trouver en *paśyantī* le niveau primordial et le plus élevé de la Parole.

Elle est appelée *paśyantī*, « la voyante », parce que c'est à son niveau qu'apparaît dans la Conscience comme un désir de voir et comme une première vision de ce qui sera manifesté avec l'apparition progressive de l'univers au cours des étapes suivantes de la Parole [3]. On n'y rencontre pas l'objectivité, mais seulement une tendance vers elle, encore toute dominée par la pure subjectivité de la Conscience. Abhinavagupta, dans le PTV., écrit qu'en elle apparaissent les premiers linéaments de la différenciation : *bhedāṃśasya āsūtraṇaṃ* [4] ; ou encore qu'il s'y produit une prise de conscience synthétique et intense (*parāmarśa*) de tout ce qui brille de manière indifférenciée dans le Suprême Seigneur (c'est-à-dire de la manifestation archétypalement contenue en *parā vāk*), prise de conscience que caractérise un désir de différenciation de la parole en phonèmes, mots et phrases [5], c'est-à-dire d'une tendance, d'un mouvement, vers les formes du langage tel qu'il apparaît en *madhyamā* et *vaikharī* (et vers les aspects de la manifestation qui découlent de cette évolution de la Parole).

On se trouve encore, en *paśyantī*, avant l'apparition du son perceptible à l'oreille. Il s'agit toujours d'une forme très subtile, indivise et non manifeste de la parole, où la Conscience n'est encore touchée que d'une « vibration » générale (*sāmānyaspanda*) [6]. C'est *nāda*, la

(1) PTV, pp. 82-3 : *paśyantyāpi parābhaṭṭārikāyāḥ prathamaprasaratvāt...*

(2) Id., p. 58 : *parābhaṭṭārikāyāśca paśyantyāditāditādātmyaṃ nirṇītam.*

(3) Cf. *supra*, p. 143, la citation de TĀ, III, 236 ; également ŚD, II, 83 (p. 91).

(4) PTV, p. 6 ; également p. 15 : *bhedāsūtraṇarūpāyāṃ paśyantyām* ... et p. 143 : *paśyantīdaśāyās cārabhya bhedāsūtraṇātmāṃśāṃśollāsaḥ.*

(5) PTV, p. 13 : *evaṃ paramārthamayatvāt parameśvarasya cittatvasya yad eva avibhāgena antarvastu sphuritaṃ, tad eva paśyantībhuvi varṇapadavākyavibibhājayiṣayā parāmṛṣṭam.*

(6) Dans cette perspective *parā vāk* serait alors caractérisée par *niḥspanda*, qui n'est pas l'absence de « vibration », mais le mouvement en sa totalité et indifférencié,

« résonance » première que seul le yogin peut percevoir. Pourtant, s'il faut en croire Abhinavagupta et Jayaratha [1], *paśyantī* aurait aussi une forme « grossière » où l'on trouverait la beauté de la gamme musicale ; celle qu'on peut ressentir dans la mélodie pure d'un seul instrument, qui produirait un son d'une extrême douceur. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un son articulé, car l'articulation suppose le choc de l'air sur les organes de la phonation, ce qui est exclu ici, et on ajoute que ce son est de la même nature que la Conscience. Mais il n'en reste pas moins que *paśyantī*, en tant que son, représenterait une forme de la vibration « sonore » qui pourrait être déjà perceptible dans certaines conditions [2]. Nos auteurs distinguent d'ailleurs encore deux autres formes de *paśyantī* : subtile et suprême, où elle n'est plus que le désir de produire le son, ce qui ramène *paśyantī* à sa valeur habituelle sur laquelle il va falloir s'étendre un peu plus longuement. Notons toutefois encore, avant d'y arriver, que *paśyantī* peut, en un sens, contenir des phonèmes, mais sous leur forme de pure énergie : *mātṛkā* et non pas sous celle de phonèmes (*varṇa*) articulés et manifestes (*sphuṭa*). C'est ce qui se passe dans le cas de la deuxième étape de l'émanation phonématique, celle où l'émanation transcendantale est reflétée en *paśyantī* qui se comporte comme le miroir et l'énergie de *parā* [3].

Paśyantī, dit Abhinavagupta, est le premier moment de la connaissance, celui où l'on en est encore plutôt à souhaiter connaître qu'à connaître véritablement. Plus exactement, étant donné la théorie de la connaissance qui est celle du Trika, c'est le premier moment, indifférencié, de la conscience qui précède la conscience et la connaissance discursives et où signifiant et signifié ne sont pas séparés [4]. Mais nous venons de voir que ce premier moment se trouve en *parā vāk*. Sans doute. On peut toutefois considérer qu'il dure encore en *paśyantī* (et d'une manière peut-être plus réelle encore pour la conscience indi-

l'Acte pur, le *spanda* lui-même en somme, la pure Énergie qui est précisément *parā vāk* ; cf. ch. III, p. 85.

(1) TĀ, III, *śl.* 236-9 et 246 (vol. 2, pp. 226-8 et 231).

(2) Grâce au yoga notamment ; cf. les diverses formes de *nāda* perçues par le yogin, selon la Haṃsopaniṣad (cité dans KKV, 27, comm. p. 41 du texte du sanskrit), et plus haut, ch. III p. 86 note 1.

(3) Voir ch. V, les étapes de l'émanation (notamment p. 250, où est cité le PTV, pp. 144-5).

(4) PTV, pp. 4-5 : *na hi prathama jñānakāle bhedo 'trāsphurat, yatra vācyavācakaviśeṣayor abhedaḥ* (il faut lire p. 5, 1er mot : *āsphurat* et non pas *asphurat*) ; cf. aussi IPVV, I, 5, 13 (vol. 2, p. 190, ligne 19).

viduelle). On n'y assiste pas, en effet, à l'apparition de l'objectivité et de la discursivité qui lui est associée : on ne fait que les voir poindre au sein d'une indifférenciation qui n'est assurément plus totale, mais qui prédomine encore. C'est donc une condition ambiguë que celle de *paśyantī*, puisqu'elle représente un moment de transition entre la totale indifférenciation et le commencement de la différenciation. Elle correspond, au demeurant, à l'état suprême-non-suprême (*parāpara*) de la Parole et de l'Énergie où coïncident la subjectivité (*ahantā*) et l'objectivité (*idantā*), mais, en *paśyantī*, c'est encore l'aspect d'*aham* qui l'emporte ; ce n'est qu'en *madhyamā* que les deux seront en équilibre ou que l'accent sera sur *idam*. Ce caractère ambigu de *paśyantī* est souligné dans un passage de la Vṛtti du Vākyapadīya (I, 142) qu'Abhinavagupta cite dans l'IPVV en en approuvant, semble-t-il, les termes : « *Paśyantī*, bien que le procès [du langage lié à la temporalité] y soit entièrement résorbé, possède pourtant, mais de manière indifférenciée, l'énergie en laquelle réside ce procès. Elle est à la fois mobile et immobile, et est atteinte par le recueillement mental. Elle est emplie des formes des objets de connaissance en tant qu'ils sont inséparables de la conscience, ou bien ces formes peuvent être comme résorbées en elle, [ou en être absentes]. On y trouve la manifestation à la fois des objets distincts et des objets fondus les uns dans les autres, ou encore soit la manifestation, soit l'extinction de tous les objets [1] ». Comme le note Abhinavagupta, dans ce même passage de l'IPVV, ce texte (qu'il semble attribuer à Bhartṛhari lui-même) fait bien ressortir l'extrême diversité des rapports qui peuvent exister, à ce stade de transition, entre la pure subjectivité et l'objectivité.

« La [Parole] suprême-non-suprême, écrit-il dans l'IPV, se trouve en *paśyantī* au niveau de Sadāśiva. On peut dire que sa condition est suprême-non-suprême, car elle repose dans la conscience du « Je » tout en manifestant ce qui donne vie à l'inscience (*akhyāti*), laquelle est une prise de conscience réfléchie qui prend la forme de l'objectivité » [2]. *Paśyantī*, on le voit, ne manifeste pas l'objectivité, mais seulement le

(1) IPVV, I, 5, 19 (vol. 2, p. 226) : *pratisaṃhṛtakramāntaḥ saty apy abhede samāviṣṭakramaśaktiḥ paśyantī, sā acalā ca calā pratilabdhāsamādhānā ca, saṃvinniṣṭhajñeyākārā pratilīnākārā ca, paricchinnārthapratyavabhāsā saṃsṛṣṭārthapratyavabhāsā ca sarvārthapratyavabhāsā praśāntapratyavabhāsā ca iti.*

(2) IPV, I, 5, 13 (vol. 1, p. 254) : *parāparaṃ tu idaṃbhāvarūpasya pratyavamarśasya akhyātiprāṇasya udbodhamātre 'pi ahaṃbhāva eva viśrānteḥ śrīsadāśivādibhūmau paśyantīdaśāyām.*

principe animateur de cette première obscuration de la totale conscience de la Réalité qu'on appelle *akhyāti* [1] et qui, à son tour, amènera la conscience à percevoir l'objectivité comme différente d'elle.

Paśyantī, donc, même si elle est proche de *parā vāk*, ne doit pas être confondue avec elle : Somānanda a réfuté avec vigueur, dans le deuxième chapitre de la Śiva Dṛṣti, le point de vue de Bhartṛhari qui en faisait l'étape suprême de la Parole. Mais il est à noter qu'Abhinavagupta (et Utpaladeva aussi, semble-t-il) [2] reprend cependant à son compte presque tout ce que Bhartṛhari [3] écrivait sur *paśyantī* : il le cite abondamment dans l'IPVV. C'est que l'objection faite à Bhartṛhari par les auteurs du Trika se fonde sur des raisons d'ordre logique et découlant de l'*ābhāsavāda*. Une fois établi que *paśyantī* repose dans un état originel de la Parole, *parā*, et admis que les trois niveaux de la Parole ne forment pas des étapes séparées et illusoires, mais sont des moments réels et toujours présents de chaque acte de conscience et de parole (sur le plan cosmique ou individuel) — et la différence, assurément, est énorme — rien ne s'opposait à ce qu'on admît la description que Bhartṛhari, ou la Vṛtti, faisaient du contenu même de chaque étape dont le sens sera réinterprété dans cette nouvelle perspective.

Dans le même passage de l'IPVV (I. 5,13) [4], le terme de *pratyavamarśa* est appliqué à *parā vāk* et à *paśyantī*, mais dans le premier cas il s'agit de la prise de conscience réfléchie du « Je » absolu : *ahaṃpratyavamarśa* ; dans l'autre, de celle de la condition propre à l'objectivité : *idaṃbhāvarūpasya pratyavamarśa*, qui repose précisément dans la conscience du « Je » (*ahaṃbhāvaviśrānti*). Pour le Trika, un état ou une

(1) L'*akhyāti* est la non-intuition de la nature véritable du Soi. Sur ce terme, voir le ch. III, p. 910 note 1. Il existe d'ailleurs diverses théories de l'*akhyāti*, notamment chez les logiciens bouddhistes, où il s'agit alors de la non-discrimination de ce qui différencie des choses que l'on croit, à tort, semblables.

(2) Cela devait apparaître surtout dans son commentaire des Īśvara Pratyabhijñāsūtra, aujourd'hui perdu, sur lequel Abhinavagupta a écrit l'IPVV. Rāmakaṇṭha le cite également lorsqu'il expose les 4 étapes de la parole dans son commentaire de SpK, IV, 18 (pp. 147, sq.) à propos de *paśyantī* ; il résume son propos en citant le *śloka* du Vākyapadīya, I, 144 :

avibhāgā tu paśyantī sarvataḥ saṃhṛtakramā|
svarūpajyotir evāntaḥ sūkṣmā vāg anapāyinī|| :

« *paśyantī* est indifférenciée, tout procès y est entièrement résorbé, elle brille par elle-même, intérieurement. C'est une parole subtile et indestructible ».

(3) Ou l'auteur de la *Vṛtti* du VP.

(4) Vol. 1, pp. 251-4.

catégorie ne « repose » que dans ce qui lui est supérieur et dans lequel, par définition, il préexiste en essence ; et le « repos » ultime est celui de tout dans la Conscience suprême ou dans *parā vāk*. La différence entre *parā* et *paśyantī*, et leur hiérarchie, se trouvent ainsi nettement indiquées. Abhinavagupta précise encore cette différence lorsqu'il écrit dans le PTV : « *Paśyantī* prend conscience par la seule extension de la Conscience [vers la manifestation] de tout ce qui, étant désiré [par elle], est éveillé d'une manière limitée par une cause appropriée » [1], c'est-à-dire qu'en *parā vāk* tout était contenu dans la totale indifférenciation et de manière illimitée, alors qu'ici l'énergie de volonté, dans la mesure où elle tend vers la manifestation de l'univers, limite la conscience suprême et ne fait apparaître en *paśyantī* que ce qui est utile au but limité — la manifestation de l'univers — qu'elle se propose. Cette limitation est effectuée par l'apparition des linéaments de l'objectivité qui restreignent la liberté première et la totale plénitude de la Conscience.

Paśyantī est placée, on l'a vu, au niveau de *sadāśiva* qui, dans la cosmogonie du Trika, est le troisième des *tattva*, après ceux de *śiva* et *śakti*, lesquels sont inséparables l'un de l'autre et au niveau desquels se trouve *parā vāk*. Elle est également identifiée par Abhinavagupta à *icchāśakti* [2], l'énergie de volonté, qui, précisément, serait plus particulièrement manifestée au niveau de *sadāśiva* [3].

Pour le Trika, dans le jeu des énergies de Śiva qui amène l'univers à l'existence — ou dans le mouvement qui, dans l'esprit de l'homme, amène la prise de conscience du monde objectif — l'énergie de volonté correspond au moment qui suit immédiatement celui de la première prise de conscience totale et indifférenciée. Ce moment est caractérisé par une vibration subtile (*parispanda*) de la conscience dans laquelle

(1) PTV, p. 4.

(2) L'identification de *paśyantī* à l'énergie de volonté est due avant tout à Abhinavagupta et Utpaladeva ; cf. le passage de PTV, p. 4, cité précédemment, ou encore IPVV, I. 5,13 (vol. 2, p. 189, ligne 13) : *iyaṃ eva ca icchāśaktirūpa*. Somānanda, par contre (ŚD, II, 1), l'assimile à l'énergie de connaissance (mais aussi à Sadāśiva).

(3) Toutes les 5 énergies de Śiva sont toujours présentes et agissantes, mais chacune d'elles prédomine à son tour. C'est ainsi que les 5 premières hypostases : *Śiva*, *Śakti*, *sadāśiva*, *īśvara* et *śuddhavidyā* devraient correspondre chacune à la prédominance, successivement, des énergies de conscience (*cit*), de béatitude (*ānanda*), de volonté (*icchā*), de connaissance (*jñāna*) et d'activité (*kriyā*) ; en ce sens cf. PS, *śl.* 14 ; p. 68. Il arrive toutefois que Sadāśiva soit considéré comme associé à la prédominance de l'énergie de connaissance.

apparaît un mouvement vers la manifestation — ou vers l'objet, ou le concept — qui commence à être perçue globalement et sans séparation d'avec la conscience, la pure subjectivité prédominant encore et recouvrant vraiment ces premiers linéaments d'objectivité. Celle-ci apparaît, non pas comme l'univers, ou comme un objet, mais comme un désir, ou une intention, ou un premier mouvement de la volonté vers cette objectivité. Celui même, pour reprendre l'expression de Somānanda, qu'éprouverait un potier lorsque, avant toute action créatrice, avec même toute représentation précise du pot qu'il va faire, il se dirait : « je voudrais faire un pot » [1].

Cette énergie de volonté est, en fait, assez proche de l'énergie de connaissance à laquelle on peut aussi assimiler *paśyantī* : Abhinavagupta n'écrit-il par lui-même (PTV, p. 4) que *paśyantī* se trouve au premier moment de la connaissance ? (et certains textes du Trika, d'ailleurs, placent *jñānaśakti* au niveau de *sadāśiva*). C'est qu'en effet la représentation d'un acte à accomplir ou d'une chose à faire n'est pas sans inclure déjà une connaissance au moins globale de ce qu'on veut faire. Et, de fait, si on se reporte à l'IPVV, on voit Abhinavagupta, qui commente un passage où Utpaladeva assimile *paśyantī* à l'énergie de volonté, écrire que celle-ci « a pour nature le désir de connaître l'objet sur lequel portera la connaissance. C'est elle, en effet, qui amène l'apparition des énergies de connaissance et d'activité. Le désir de connaître n'est, d'ailleurs, au fond, rien d'autre que la connaissance même car l'objet futur y brille déjà dans la plénitude de la manifestation » [2]. On peut se demander si Abhinavagupta ne s'est pas ici laissé un peu emporter et n'a pas voulu trop prouver ; mais cela confirme bien, en tout cas, que *paśyantī* peut être assimilée à l'énergie de connaissance

(1) ŚD, II, 84-5 (p. 91) :

yathā kartuḥ kulādāder ghaṭaḥ kārya itīdṛśaḥ/
vimarśa icchārūpeṇa tadvad atrāpi saṃsthitam//
sā sthitā pūrvatas tasyā icchāyāḥ prasaraḥ katham/
yāvan na sūkṣma ullāsaś citaḥ kāryonmukhaḥ sthitaḥ//

« De même que le potier qui va faire [un pot] prend conscience, sous la forme d'un acte de volonté, de ce que : « il faut faire un pot », ainsi en est-il ici (dans *paśyantī*). Cette volonté qui précède ainsi [l'acte], comment pourrait-elle se développer s'il n'y avait une expansion subtile de la conscience, tournée vers l'objet à faire ? ».

(2) IPVV, I, 5, 13 (vol. 2, p. 189) : *bodhyabibhutsāsvabhāvā api iyaṃ bhavati, ataś ca evaṃ — yadicchāśaktiı jñānakriyāśaktyor anugrāhikā — iti, kiṃtu bubhutsā api bodhasvabhāvaiva tasya vastunas tatra avabhāsaparipūrṇatayā prakāśanāt.*

dans la mesure, au moins, où celle-ci correspond à la représentation du but à atteindre, inséparable de tout acte de volonté.

L'appréhension de la manifestation, en tant que contenue de manière indifférenciée dans la conscience du « Je » (*ahaṃpratyavamarśa*) qui se produit en *parā vāk*, et qui se présentait déjà comme une sorte d'énonciation intérieure (*antarabhilāpa*), ne peut que se poursuivre en *paśyantī*, et de manière plus nette encore, puisqu'on y commence à sortir de l'indifférenciation. De fait, Abhinavagupta note dans l'IPVV que *paśyantī* est faite d'un tel murmure subtil (*sūkṣmasaṃjalpasvabhāva*) [1]. Il s'agit là, évidemment, de la sorte de formulation interne qui accompagne ce désir d'action, cette représentation chargée de dynamisme de l'univers à manifester, ou de l'acte à accomplir, et qui est encore toute baignée dans la subjectivité, formulation qui est le propre de l'énergie de volonté, et donc de *paśyantī*. Cette formulation est d'ailleurs non soumise à la temporalité (*akramika*), ou purement instantanée (*kṣaṇamātra*). Ainsi, on trouverait au fond de toute action ou de toute pensée discursive, après le premier moment non-discursif et indifférencié qui correspond à *parā vāk*, une ébauche, une intention, qui serait comme une saisie globale de l'acte ou de la pensée, ou encore, pour employer l'expression d'Abhinavagupta, une intuition, ou une appréhension, synthétique (ou plus exactement : non développée) des mots qui exprimeront cette action ou cette pensée (*saṃvartitaśabdabhāvanā*), et cela se produit en *paśyantī* [2]. Dans l'IPV, commentant toujours le même *sūtra* (I. 5, 19) d'Utpaladeva, Abhinavagupta s'efforce de définir cette appréhension directe et instantanée en laquelle se trouve pourtant une véritable prise de conscience (*vimarśa*) de l'acte ou de la pensée qui suivra. Il en est, écrit-il, comme de la pensée d'un homme qui se précipite pour faire quelque chose, ou qui lit très rapidement un livre : il ne peut ni articuler complètement les mots qu'il lit, ni exprimer clairement ce qu'il se précipite pour accomplir, mais il en a parfaitement conscience et il pourrait l'exprimer s'il en avait le temps. « Dans ce cas, écrit-il, on n'a pas la construction mentale discursive et « grossière » qui suit normalement [la première conscience non-discursive], mais [comme l'action est tout de même accomplie] rapidement, il doit pourtant y avoir une subtile prise de conscience réfléchie, qui est une saisie intuitive non-développée des mots [exprimant l'action], laquelle, lors-

(1) IPVV, I, 5, 13 (vol. 2, p. 190), ligne 18.
(2) Id., I, 5, 19 (vol. 2, p. 226).

qu'elle se développera et se répandra, donnera la pensée discursive « grossière » [1], qui apparaît en *madhyamā* et *vaikharī*. On voit ainsi que les premiers états de la parole sont liés profondément à tout acte de parole, ou de pensée (ce qui revient d'ailleurs au même puisque, pour quiconque pense comme Bhartṛhari, il n'y a pas de pensée ou d'acte sans une forme quelconque de parole) ; ce sont des moments inéluctables de la conscience, qu'il s'agisse de la conscience individuelle ou de la Conscience suprême manifestant et soutenant l'univers — la conception que les auteurs du Trika se font de cette dernière n'est d'ailleurs qu'une transposition au plan de la cosmologie de leurs conceptions de la vie de la conscience individuelle.

Il faut ajouter d'ailleurs que *paśyantī* n'est pas seulement une étape qui précède l'expression verbale et la pensée discursive, ou la manifestation différenciée. Étant en effet la condition de la conscience et de la parole lorsqu'elles se trouvent à un niveau où l'objectivité est inséparable de la subjectivité, où le monde, « cela » (*idam*), est inséparablement uni au « Je » (*aham*) et lui est subordonné, elle se trouve à un point de jonction qui apparaît aussi bien dans le sens de la manifestation (c'est ce que l'on a vu avec la formation progressive d'une pensée tendant vers l'expression verbale discursive) que dans celui de la résorption.

Paśyantī se place, on l'a vu, au niveau de *sadāśiva* qui est au point de vue cosmique aussi bien la 2e étape de la manifestation que l'avant dernière de la résorption. De même, sur le plan humain, *paśyantī* n'apparaît pas seulement comme une étape dans la formulation d'une pensée-parole tendant vers une expression mentale et verbale discursives, mais aussi dans ce que le Trika conçoit comme un retour de la diversité conceptuelle vers l'unité du sujet pensant : la mémoire, *smaraṇa*. Abhinavagupta indique bien ce double mouvement dans l'IPVV. En effet, avant le passage que nous citons plus haut [2] où il décrit *paśyantī* selon

(1) IPV, I, 5, 19 (vol. 1, pp. 290-292) : *bhavatu vā kṣaṇamātrasvabhāvaḥ sākṣātkāraḥ, tatrāpi asti vimarśaḥ, avaśyaṃ ca etat. « katham anyatha » iti. yadi sa na syāt tat ekābhisaṃdhānena javāt gacchan, tvaritaṃ ca varṃāṇ paṭhan, drutaṃ ca mantrapustakaṃ vācayan, na abhimatam eva gacchet, uccārayet, vācayet vā ... atra ca yataḥ paścādbhāvisthūlavikalpakalpanā na saṃvedyate, tata eva tvaritvam iti sūkṣmeṇa pratyavamarśena saṃvartitaśabdabhāvanāmayena bhāvyam eva, saṃvartitā hi śabdabhāvanā prasāraṇena vivartyamānā sthūlo vikalpaḥ.*

(2) *Supra*, p. 160.

les termes de la Vṛtti de la *kārikā* I, 142 du Vākyapadīya, il notait les étapes du développement de la pensée : la première est celle de la prise de conscience du « Je » (c'est cette énergie de prise de conscience, *vimarśa*, propre à *parā vāk*, c'est cosmiquement l'étape de *śakti*) ; puis, ajoute-t-il, vient, au niveau de *sadāśiva*, la conscience qu'exprime le terme « cela », mais en tant qu'inhérente à, que possédant le même substrat que, la conscience du « Je » (*idam ity ahaṃbhāvasāmānādhikaraṇyena sadāśivabhūmyadhiṣṭhānam*). Ensuite apparaît « cela » seulement, c'est-à-dire l'objectivité perçue comme entièrement distincte du « Je » (*tato 'pi idam ityeva bhedamātreṇa*), qui est infiniment diverse. Mais, lorsque le sujet conscient, cessant de prendre conscience de nouveaux objets, se retourne vers ce qu'il a antérieurement perçu, alors succède à cette conscience entièrement liée à la diversité un état de conscience plus « subtil » (*sūkṣma*) qui est la mémoire (*smaraṇa*) et celle-ci relèverait de *paśyantī* parce qu'en *paśyantī* (et ici Abhinavagupta cite la Vṛtti du V.P., I, 142) on a précisément cette résorption du procès linguistique, cette inhérence de l'objectivité, dans la subjectivité qui est le propre d'une conscience qui se replie sur elle-même lorsque, renonçant à percevoir de nouveaux objets, elle évoque ceux qu'elle a antérieurement perçus et qui reposent en elle sous une forme « subtile ». « Ainsi, conclut Abhinavagupta, lorsqu'un sujet conscient, marchant le long d'un chemin, cesse de prendre conscience des objets [qui l'entourent], alors intervient la mémoire. Et on peut décrire [cette étape de la pensée, qui se retourne vers] les étapes antérieures, comme non-discursive, ou « subtile » par comparaison avec celles qui suivent [qui sont celles de la perception empirique des objets] parce que ces [étapes remémorées] ont la forme d'une appréhension synthétique des mots [qui les expriment], même si elle possède en même temps un aspect discursif dû à ce qu'elle est faite de prises de conscience diverses » (c'est-à-dire de souvenirs de tels ou tels faits particuliers) [1]. Nous verrons plus loin [2] que le fait que la mémoire permet, selon le Trika, de saisir un événement particulier comme uni au sujet conscient, d'appréhender la diversité comme ayant pour substrat une unique conscience, donc de remonter du divers empirique vers l'unité de la conscience, lui vaudra une

(1) IPVV, I, 5, 19 (vol. 2, p. 226) : *tathāca mārgagatāvidantāvimarśata eva pramātur uparama iti tāvati eva smaraṇam, uttarottarāpekṣayā ca pūrvapūrvasya saṃvartitaśabdabhāvanārūpatvād avikalpatvam ucyate satyapi vimarśaviśeṣātmakavikalparūpatve.*

(2) Ch. VII, pp. 322 sq.

place parmi les moyens de saisir la réalité ultime des *mantra*. Ceci dit, revenons-en à *paśyantī* en tant que mouvement vers la formulation du monde ou du langage, qui nous occupe plus spécialement dans ce chapitre.

Paśyantī et la conscience comme énergie de volonté, étant telles qu'on vient de les décrire, apparaissent ainsi comme le lieu des germes dynamiques de tous les actes et pensées futurs, où ils n'existent encore que sous l'aspect d'une Parole à peine formulée, qui est pure énergie, prête à engendrer toute la multiplicité du divers. Mais ces germes de la connaissance, cette pensée subtile qui se trouve en deçà de la conscience discursive, qui est une sorte de pensée subconsciente, n'est-ce pas l'*ālaya-vijñāna* du bouddhisme idéaliste? — de fait, on voit Abhinavagupta, dans l'IPVV, identifier l'énergie de volonté à la conscience-réceptacle [1]. « Cette volonté, écrit-il, est semblable à la conscience-réceptacle et à la volonté qui guide une machine qui fait monter l'eau d'un puits au moyen de récipients métalliques, car elle apparaît comme ce qui donne d'abord son assentiment à la diversité de la manifestation qui apparaîtra ensuite indéfiniment dans un ordre déterminé » [2].

Abhinavagupta revient, en plusieurs passages de l'IPVV, sur ce rôle de représentation de l'acte à accomplir que joue la Parole au niveau de *paśyantī*, ou l'énergie de volonté qui la caractérise. Il va même jusqu'à introduire une sorte de hiérarchie dans ces représentations en voyant dans un acte de volonté, dont l'exécution suppose plusieurs opérations, une grande *paśyantī* (*mahāpaśyantī*) à laquelle sont subordonnées les *paśyantī* qui précèdent l'accomplissement de ces opérations secondaires. « Ainsi, dit-il, on doit considérer la première représentation de la pensée «je vais au village» comme une grande *paśyantī* par rapport à la *paśyantī* « je sors de la maison ». Et, de la même façon, le stade de Sadāśiva et d'Īśvara, [au niveau desquels existe *paśyantī* dans le cas de la Conscience divine,] sont une grande *paśyantī* par rapport à la *paśyantī* [qui

(1) IPVV, I, 5, 5 (vol. 2, p. 99, l. 7) : *icchākhyālayavijñāna*.

(2) Id., vol. 2, p. 98 : *sā ca icchālayavijñānakalpāraghaṭṭaghaṭīyantravāhakecchā iva anantakālabhāviniyatakramakam ābhāsavaicitryam āgūryaiva uttiṣṭhati.*

Dans le PTV également (p. 108), Abhinavagupta se réfère à l'*ālayavijñāna* à la suite d'un passage que nous avons cité plus haut en partie (p. 152) à propos de *parā vāk*, où il indique que les « conventions » du langage reposent sur une base non-conventionnelle et non-discursive.

se trouve dans la conscience] des sujets conscients soumis à *māyā* » [1]. Et cette grande *paśyant* pourrait elle-même être considérée comme incluse dans une suprême grande *paśyantī* (*paramahāpaśyantī*) qui n'est rien d'autre que *parā vāk* [2], affirmation qui ne surprendra pas si l'on songe à quel point déjà *parā vāk* contenait les germes de la pensée discursive ou du langage que l'on va maintenant rencontrer avec *madhyamā*.

3. — *MADHYAMĀ*

Reposant toujours en *parā vāk* [3] et issue d'elle par la continuation du mouvement qui a déjà donné naissance à *paśyantī*, apparaît l'étape suivante de la Parole : l'Intermédiaire, *madhyamā*. Elle est ainsi appelée parce qu'elle est intermédiaire entre la parole subtile et encore indifférenciée : *paśyantī* et la parole manifeste et articulée, « grossière » : *vaikharī* [4].

Avec *madhyamā* on sort de l'indifférenciation [5]. Alors qu'on n'avait en *paśyantī* qu'un « désir de division de la Parole en phonèmes, mots et phrases » [6], cette division est ici réalisée : c'est le langage à proprement parler que l'on trouve enfin. Ce n'est pas, on l'a vu, que le langage ait été totalement absent de *paśyantī*. Mais il n'y était pourtant pas non plus complètement. L'analyse assez complexe, et peut-être à certains égards un peu contradictoire, qu'en donne Abhinavagupta, avait précisément pour but de faire sentir ce qui peut différencier du langage lui-même la première représentation d'un acte qui, dans un système où tout n'est que Parole, ne peut qu'être faite de parole,

(1) IPVV. I, 5,13 (vol. 2, p. 195) : *evaṃ grāmaṃ gacchāmīti mahāpaśyantī, gṛhāt niḥsarāmīti paśyantīm apekṣya tāvad yāvat sadāśiveśvaradaśā mahāpaśyantī māyāpramātṛvartyaśeṣapaśyantyapekṣayeti mantavyam.*

(2) Id., vol. 2, p. 197 : *yā 'sau mahāpaśyantīnāṃ pratyagātmarūpāṇām avibhāgātmikā paramahāpaśyantī tayā ca yo 'sāvānandamahimā parasvātantryātmā ullāsanīyaḥ, sā bhagavataḥ parā vāg iti darśitam.*

(3) PTV, p. 6, lignes 8-10 ; p. 11, ligne 1 ; p. 16, ligne 1 : *madhyā paśyanty atha parāmadhyāsyābhedato bhṛśam.*

(4) On peut voir dans l'appellation de *madhyamā* une confirmation du fait qu'il n'y a vraiment que trois étapes de la Parole, de *paśyantī* à *vaikharī*— *parā* n'étant pas une étape mais la Parole originelle. Cf. le commentaire de Bhāskarāya sur le Lalitasahasranāma, *śl.* 132 (p. 100).

(5) PTV, p. 6, ligne 5 : *yatra ca madhyamāyāṃ bhedāvabhāsaḥ.*

(6) PTV, p. 13, cité *supra*, p. 158 note 5.

mais qui n'est pourtant pas vraiment du langage. La clef de la différence entre *paśyantī* et *madhyamā*, à cet égard, se trouve sans doute dans l'expression, employée par Abhinavagupta dans l'IPV et l'IPVV [1], *saṃvartitaśabdabhāvanā* : la saisie synthétique, c'est-à-dire non encore développée en langage discursif, des mots exprimant l'acte à accomplir. Ici, en *madhyamā*, la saisie du langage est développée : « phonèmes, mots et phrases » sont présents et, du même coup, la division en signifiant et signifié [2] qui est propre au langage puisqu'elle résulte de la convention (*saṃketa*).

La présence du langage a en effet pour conséquence l'apparition de la distinction entre tout le matériel sonore qui le constitue et qui est ce qui exprime, qui est signifiant (*vācaka*), c'est-à-dire créateur, et toute la création, qui est ce qui doit être exprimé, signifié (*vācya*), par lui. C'est le moment où l'objectivité (*idantā*), l'univers (*viśva*), naît vraiment de la Parole et en elle. Sur le plan de la conscience individuelle, de la connaissance, c'est celui où l'esprit passe à une étape, analytique celle-là, de sa prise de conscience de la parole et devient conscient non seulement de la différenciation inhérente à la pensée et au langage discursifs, mais aussi d'une différenciation entre les signes (*vācaka, śabda*) et ce qu'ils signifient ou désignent (*vācya, artha*). Il faut noter d'ailleurs que le niveau de *madhyamā*, n'étant pas encore celui de la manifestation empirique, « grossière », le signifiant comme le signifié n'ont pas d'existence matérielle ; ils sont mentaux (pour la conscience individuelle), ou ne sont que des aspects de l'Énergie inséparable de la Conscience divine (pour la cosmologie). On y prend conscience du signifié et du signifiant, écrit Abhinavagupta, comme ayant la même nature et reposant dans le même substrat [3] mental ou comme faits d'énergie. Abhinavagupta note que *madhyamā* correspond à une forme de conscience où l'objectivité clairement manifestée reste « recouverte » [4] par la pure subjectivité. On verra que cela résulte, sur le plan cosmologique, du niveau où apparaît *madhyamā*, celui d'Īśvara. Sur le plan de la conscience individuelle, on considère que *madhyamā* se trouve au

(1) Cf. *supra*, p. 164.

(2) PTV, p. 5 : *madhyamā punaḥ tayor eva vācyavācakayoḥ bhedam ādarśya sāmānādhikaraṇyena vimarśavyāpārā.*

(3) Id.

(4) *ācchādita, pracchādita* : l'objectivité est considérée comme recouverte par la suprême subjectivité qui la pénètre, la garde en elle, la couvre en quelque sorte comme d'une ombre (mais qui serait lumineuse) ; cf. PTV, pp. 75, 114-115, 130, 148.

niveau de l'intellect (*buddhi*) [1] qui est la portion la plus haute de l'organe interne (*antaḥkaraṇa*) où la conscience conserve encore une forme impersonnelle. Si donc la construction mentale (*saṃkalpa*) et la pensée discursive (*vikalpa*) y apparaissent, elles y conservent encore quelque chose de non-empirique.

« On dit que *madhyamā*, écrit Abhinavagupta, dans l'IPVV, est le lieu de la pensée discursive qui tire sa vie du contact avec le désir. Là se rencontre [la Parole] sous l'aspect de ce qui exprime, ou du signifiant (*vācaka*), car l'aspect de subjectivité (*ahantā*) [qui y est encore très sensible] correspond à celui de ce qui exprime. Mais c'est également là qu'apparaissent les conventions, les organes de la parole, etc., c'est-à-dire l'aspect audible et particularisé [de la Parole]. Il ne s'agit alors plus seulement de ce qui exprime, mais également de ce qui est à exprimer, ou signifié (*vācya*). C'est en effet [la combinaison de] ce qui exprime et de ce qui est à exprimer qui donne vie à la surimposition [du mot à l'objet qui s'exprime dans une phrase] telle que : « ceci est telle chose ». Or, seules deux choses qui ont les mêmes caractéristiques peuvent être surimposées l'une à l'autre. Il faut donc que la forme de parole [qui apparaît ici] soit, [tout comme l'objet,] soumise à la temporalité — et elle repose de façon manifeste en *madhyamā* » [2].

Et encore : « L'Énergie de prise de conscience qui donne l'impulsion à l'organe interne formé du *sensus commune*, de l'intellect et du facteur d'individualité et reposant dans le stade médian où réside le souffle et qui est le corps subtil, c'est *madhyamā vāk*. Stimulé par cette [Pa-

(1) Cf. Sp.K., IV, 8, p. 150 du commentaire de Rāmakaṇṭha qui cite le Vākyapadīya :

kevalaṃ buddhyupādānā kramarūpānupātinī|
prāṇavṛttim atikramya madhyamā vāk pravartate||

Dans l'IPVV, I. 5,13 (vol. 2, p. 188, cité p. suivante), Abhinavagupta étend le champ d'activité de *madhyamā* jusqu'à *ahaṃkāra* et *manas*. Cela ne peut être vrai que si l'on envisage les prolongements de *madhyamā* ou ses formes plus « grossières », car son lieu même demeure l'intellect.

Cf. également le commentaire de Rāghavabhaṭṭa à Ś.T, I, 109 (vol. 1, p. 61) : *madhye mā buddhir yasyā iti vigrahaḥ.*

(2) IPVV, I, 5, 13 (vol. 2, p. 192) : *tathāti madhyamaiva vikalpabhūmir ucyate. vikalpasya ca abhilāṣasparśa eva jīvitaṃ. tadvartī hy asau vācakarūpo 'hantārūpasyaiva vācakatvāt. tatra hi saṃketakaraṇādi upapadyate. yat tu śrotragrāhyaṃ svalakṣaṇaṃ rūpaṃ, tat na vācakaśabdarūpaṃ vācyavācakabhāvasya so 'yam ity adhyāsajīvitatvaṃ vakṣyate yataḥ, na ca svalakṣaṇaṃ svalakṣaṇāntare adhyāsituṃ pāryate. tat śabdanarūpatayā yat śabdarūpatvaṃ kramikaṃ, tat madhyamāvasthāyām eva sphuṭatvena viśrāntam.*

role], l'organe interne s'engage dans son activité propre, que caractérise la pensée discursive, et qui est celle de la construction mentale et de la pensée déterminée et conceptuelle. A ce moment-là, cette Parole qui est une prise de conscience [discursive] désigne d'elle-même l'objet sur lequel porte la connaissance qu'est la construction mentale, etc., ainsi que le sujet qui opère cette construction mentale, etc. [C'est ainsi que dans le cas de phrases] telles que : « Je pense que ceci est une cruche, ou que je suis Caitra », elle prend synthétiquement et fortement conscience et elle jouit de [tout ce qui se trouve apparaître] de façon manifeste dans la temporalité et la division qui sont associées à ces paroles signifiantes. C'est ainsi que [*madhyamā* se trouve être non seulement la parole signifiante, mais] le signifié en tant qu'il est parole purement mentale, et qu'à cause de cette situation intermédiaire [elle est appelée] *madhyamā*. Et elle est énergie de connaissance » [2].

Ces deux citations aident, croyons-nous, à faire ressortir aussi bien le caractère « intermédiaire » de *madhyamā* que son rôle dans la dialectique de la manifestation ou du langage.

1) Du point de vue cosmologique, *madhyamā* se trouve encore plus nettement que *paśyantī* au niveau de l'énergie suprême-non-suprême, c'est-à-dire au point de contact du différencié et de l'indifférencié, de la temporalité et de l'intemporalité, de l'objectivité et de la subjectivité. Elle est, écrit Abhinavagupta [3], le niveau où s'épanouit la bien-

(1) Sur le stade médian et l'immobilisation du souffle, cf. ch. VII, p. 392.

(2) IPVV, I, 5, 13 (vol. 2, p. 188) : *antaḥkaraṇaṃ manobuddhyahaṃkāralakṣaṇaṃ madhyabhūmau puryaṣṭakātmani prāṇādhāre viśrāntaṃ yā vimarśaśaktiḥ prerayati, sā madhyamā vāk. tatpreritaṃ ca tadantaḥkaraṇaṃ saṃkalpane niścaye abhimanane ca svasmin vyāpāre vikalpanalakṣaṇe pravartate. tatkāle sā vimarśamayī vāk saṃkalpyādikaṃ grāhyaṃ saṃkalpayitrādirūpaṃ ca grāhakaṃ svena abhidhānasya — imaṃ ghaṭam ahaṃ caitraḥ saṃkalpayāmītyāder vācakasya śabdasya bhedena sphuṭena krameṇa ābhuṅkte gāḍham parāmṛśati yatas tataś cintanaśabdavācyā madhyabhavatvāt madhyamā jñānaśaktirūpā.*

(3) Cf. PTV, p. 130 : *vidyāpade hi idam iti pramātṛprameyajātam ekato 'hamātmani saṃkrāmet, tadācchāditaṃ vimṛśyate — ahamidam iti, tat etat samāne cidātmani adhikaraṇe ubhayaṃ pratibimbitam abhedenaiva avabhāsamānaṃ sāmānādhikaraṇyam uktam*, « au stade de [*śuddha*] *vidyā* « cela », qui n'est autre que l'ensemble des sujets conscients et des objets de connaissance, rejoint le « Je » [absolu]. Étant « recouvert » par ce [« Je », apparaît alors] « Je-cela » et dans ce cas le substrat de pure conscience étant le même [dans les deux : « Je » et « cela »], ces deux sont réfléchis sans différenciation et on dit qu'ils reposent dans le même substrat ». Ceci rejoint ce que nous disions ci-dessus à propos du signifiant et du signifié.

heureuse énergie suprême-non-suprême. De fait, *madhyamā* se situe au niveau des *tattva* d'*īśvara* et de *śuddhāvidyā*, or le premier est celui où l'objectivité apparaît nettement dans le pur sujet conscient mais où l'accent est encore mis sur le sujet ; et le deuxième est celui où ces deux tendances se font exactement équilibre avant que, sous l'influence de *māyā*, cet équilibre ne se rompe au profit de l'objectivité [1].

En ce qui concerne les énergies, on retrouve ici, conséquence de celle-là, la relative incertitude qu'on avait rencontrée à propos de *paśyantī* : *madhyamā* correspondrait, en effet, soit à l'énergie de connaissance soit à celle d'activité [2]. En fait, si on garde présent à l'esprit ce qu'on a vu au sujet de *paśyantī*, on peut considérer que *madhyamā* est faite d'énergie de connaissance dans la mesure où la connaissance de l'objectivité ou de l'acte à accomplir s'y trouve achevée, puisque cette objectivité ou cet acte y sont discursivement formulés dans la Conscience ou l'intellect. Mais on peut aussi vouloir y trouver l'énergie d'activité, puisque le langage articulé, qui est action, y commence déjà. La correspondance de *madhyamā* avec les 2 *tattva d' īśvara* et de *śuddhavidyā* confirmerait cette interprétation si on considère que dans le premier prédomine l'énergie de connaissance, et dans le deuxième celle d'activité [3].

Du point de vue de la « vibration » (*spanda*), *madhyamā* est animée d'un mouvement spécifique, particularisé : *viśeṣaspanda*, puisque le signifiant et le signifié y sont distingués.

Cette présence en *madhyamā* du signifiant et du signifié est également mentionnée par Abhinavagupta dans un passage du PTV où il souligne le fait qu'ils se trouvent, non seulement « recouverts » par la pure subjectivité, c'est-à-dire ayant la Conscience pour substrat, mais encore étroitement et mutuellement surimposés l'un à l'autre. La parole, et l'univers issu d'elle, coïncident ainsi exactement et se mêlent l'un à l'autre sous leur forme de pure énergie. Cela a pour conséquence d'assurer plus fortement encore la présence de l'énergie dans le monde manifesté et le repos de celui-ci en elle, et notamment de donner plus d'efficience encore à la parole humaine. On verra plus loin, à propos de l'émanation phonématique, que c'est précisément en *madhyamā* qu'apparaît l'*uttara mālinī*, cet arrangement des phonèmes où les voyelles

(1) PTV, p. 11 et IPVV, I, 5, 13 (vol. 2, p. 188) cité précédemment.
(2) PTV, p. 148, dans le passage cité en note page suivante.
(3) Cf. *supra*, p. 162, note 3 et 163, note 2.

(qui sont précisément considérées comme *vācaka*) et consonnes (*vācya*) sont mêlées, et qui tire de son origine, du fait qu'elle repose en *madhyamā*, et de ce mélange même, une particulière efficacité [1].

Mais voici ce passage du PTV : « la condition dont on prend conscience au niveau de *madhyamā* est celle d'un épanouissement de la bienheureuse [énergie] suprême-non-suprême [mais] demeurant dans la suprême Conscience. *Madhyamā*, à son niveau propre, est faite d'énergie d'activité, se trouve au niveau d'*īśvara* et correspond à une forme de conscience qui est « recouvrement » [par la pure subjectivité] d'une objectivité clairement manifestée. Tout comme dans le signifié il y a le signifiant, ainsi là, le signifié se trouve [dans le signifiant. C'est ainsi que] partout dans le signifié, qui est ce dont est fait l'univers, [se trouve] aussi le signifiant, car ce dernier est également ce dont l'univers est fait. Mais cette surimposition [mutuelle du signifié et du signifiant] ne peut se produire dans l'Univers que parce qu'existe, [en *madhyamā*,] un état où leurs recouvrements mutuels sont étroitement mêlés. Il ne pourrait en être autrement. En effet, un vêtement plus court de trois ou quatre doigts ne peut en recouvrir complètement un autre. [De même signifiant et signifié] ne peuvent être présents dans l'univers que du fait de leur mutuel mélange sous la forme [d'énergie en *madhyamā*] » [2].

2) Examinons maintenant, à la lumière de ces citations, le rôle de *madhyamā* dans la dialectique de la pensée et du langage. C'est parce que signifiants et signifiés y apparaissent sous une forme mentale, et qu'ils sont donc exactement surimposables, que la surimposition des mots du langage aux objets matériels qui, eux, sont des espèces différentes, est possible [3]. C'est là que la différenciation, la dualité du divers empirique, naît de l'unité, ou qu'elle y retourne. Si on envisage l'ensem-

(1) Cf. ch. V, pp. 254 sq.

(2) PTV, pp. 147-8 : *evaṃ ca parasaṃvidantarvartini madhyamāpade parāparābhaṭṭārikāvijṛṃbhāspade sthitir vimṛśyate, madhyamā tāvat svādhikārapade kriyāśaktyātmani aiśvare pade sphuṭavedyapracchādakavedanarūpā vācye vācakaṃ tatrāpi vācyam adhyasyate, viśvatra vācye viśvātmanī vācakam api yadi viśvātmaiva tad evaṃ parasparācchādanamiśrībhāvātmani nirvahet adhyāsaḥ na tv anyathā, na hi tricaturaṅgulanyūnatāmātre 'pi paṭaḥ paṭāntarācchādakaḥ syāt, viśvātmakatvaṃ ca parasparasvarūpavyāmiśratayā syāt.*

(3) On peut penser qu'Abhinavagupta avait présentes à l'esprit, lorsqu'il définissait les étapes de la Parole, les conceptions de Bhartṛhari, auquel il se réfère si souvent à cette occasion, sur le mot mental (*buddhisthāśabda*) auquel correspond un signifié ou un objet mental (*bauddhārtha*).

ble du processus, on a ainsi d'abord l'unité indifférenciée d'une conscience qui est parole séminale (*parā*), puis la prise de conscience globale du concept ou de l'acte à accomplir dans l'intuition de la parole synthétique qui l'exprime (*paśyantī*), après quoi apparaissent le langage et la pensée discursifs, mais immanents à la conscience, ou à l'intellect, et exactement surimposés (*madhyamā*). En *vaikharī*, ces deux éléments seront séparés mais, comme les étapes antérieures de la parole sont, on l'a déjà rappelé, des moments toujours présents de la vie de la pensée et du langage, ce dernier ne sera jamais coupé de la pensée ni des choses [1]. L'unité sous-jacente demeure, évite un dualisme absolu et insurmontable et fonde la validité de la connaissance.

Abhinavagupta tire de ce fait une application pratique au langage de l'enfant, dont l'acquisition progressive découle pour lui des caractéristiques de *madhyamā*. On a déjà vu que si *parā vāk* ne fournissait pas un substrat à toute parole, l'enfant n'acquerrait jamais la connaissance de significations qui ne reposeraient sur aucun absolu. Mais c'est plus particulièrement parce qu'existe en *madhyamā* un langage non exprimé extérieurement, où signifiants et signifiés sont exactement et mutuellement surimposés les uns aux autres et étroitement mêlés, et auxquels il peut sans cesse se référer, que l'enfant pourra coordonner les mots et les objets qui lui sont donnés séparément en *vaikharī* et donc apprendra à parler [2].

(1) Les Śiva Sūtra (ŚSV, III, 19, pp. 100-103) exposent déjà cette inséparabilité des énergies qui manifestent l'univers et, en citant le Mālinīvijayatantra, rappellent que cette énergie, qui est *parā vāk*, se manifeste et agit par les phonèmes et se trouve ainsi présente dans tous les actes de la pensée discursive et des sujets limités, voilant et révélant à la fois la Réalité.

(2) PTV, pp. 158-9 : « Les enfants, à l'âge de deux ou trois ans, bien qu'ils possèdent manifestement [depuis leur naissance] les organes de la phonation et les points d'articulation des phonèmes, cependant ils développent de mois en mois et de jour en jour leur usage du langage. C'est un fait établi. Or, si ici, au niveau de *madhyamā*, n'apparaissaient pas les linéaments des phonèmes, non encore séparés des organes de la phonation et des points d'articulation qui deviennent manifestes avec le développement de *vaikharī*, il n'y aurait aucune différence dans le développement [du langage] entre un enfant âgé d'un jour et celui âgé d'un mois ou d'un an. « On nous objectera peut-être que, s'il en était ainsi, *madhyamā* elle-même se trouverait touchée par la différenciation résultant de ce développement. Qu'en est-il ? — discutons-en : c'est en écoutant les mots et en voyant les objets [qu'ils désignent] que [l'enfant] développe [son acquisition du langage], et c'est en entendant les phonèmes que se produit en lui la prise de conscience active [qui aboutit à cette acquisition]. Mais les sons qui s'entendent relèvent du niveau de *vaikharī*

Sur le plan du langage lui-même, enfin, et non plus de la connaissance, *madhyamā* apparaît comme le langage intérieur. C'est pourquoi l'on nous dit que l'on y trouve les points d'articulation des phonèmes (*sthāna*) et les organes de la phonation (*karaṇa*) ; en effet, si l'on peut prononcer les mots intérieurement, il faut que l'on possède, intérieurement aussi, les organes qui permettent la prononciation... Ainsi, lorsqu'on se parle à soi-même mentalement, ou lorsqu'on pense très distinctement, en mots et phrases, on n'est pas en *vaikharī* mais en *madhyamā*. De même pour la récitation des *mantra*. Abhinavagupta peut ainsi écrire : « Parameśvara lui-même, dans la section consacrée au *japa* dans le Svacchanda Tantra, explique ce qui suit : « Mais [le *japa*] qui n'est entendu que par soi est appelé [fait] « en secret » (Sv.T., II, 146) car cela se passe en *madhyamā* où le soi seul écoute, et nul autre » [1]. Abhinavagupta semble même admettre dans la suite du même passage que *madhyamā* peut dépasser le stade de la parole intérieure et atteindre presque celui d'un murmure, pourvu qu'il ne puisse être entendu par personne d'autre que par celui qui le produit [2]. Ce point de vue, qui relève d'une vue un peu simpliste, paraîtra peut-être peu en accord avec la finesse et la profondeur de l'analyse de la parole qu'on a pu suivre jusqu'ici. Mais

et on se trouve alors avec eux comme un aveugle de naissance [: on entend les sons mais on ne sait pas à quoi ils se rapportent]. Il faut donc que *vaikharī* soit faite [de paroles où se trouvent manifestés] les organes de la phonation, les points d'articulation, etc., mais qui reposent intérieurement en *madhyamā*. Tout comme un muet, [qui possède les organes de la phonation mais qui ne peut pas parler, mais qui pourtant peut être intelligent et posséder une pensée faite de paroles, laquelle ne peut exister qu'en *madhyamā*] » : *bālā dvitrair varṣaiḥ yadyapi sphuṭībhūtasthānakaraṇāḥ bhavanti tathāpi eṣāṃ māsānumāsadinānudinam eva vā hi vyutpattir* (le texte de l'édition KSTS porte *utpattir* ce qui est inexact) *adhikādhikarūpatām eti — iti tāvat sthitaṃ, tatra yadi madhyamāpade tathāvidhavaikharīprasarasphuṭībhaviṣyatsthānakaraṇāvibhāgavarṇāṃṣasphuraṇaṃ na syāt tadaharjātasya bālakasya māsajātasya saṃvatsarajātasya vā vyutpattau na viśeṣaḥ syāt, madhyamaiva sā vyutpattyā viśiṣyate iti cet, katham iti carcyatāṃ tāvat — śṛṇvann eva tāñ śabdān paśyaṃś cārthān vyutpadyate, varṇāṃś ca śrūyamāṇān eva parāmṛśet, śrūyante ca vaikharīmayāḥ, teṣu ca asau rūpa iva* (le texte porte *rūpī eva*, qui est inexact) *jātyandhavat, tasmāt antarmadhyamāniviṣṭasthānakaraṇādimayī asty eva vaikharī, mūke 'pi evam eva.*

(1) PTV, p. 71 : *tathāhi śrīparameśvara eva śrīsvacchandaśāstre japavibhāganirṇayāvasara evam eva nirūpitavān 'ātmanā śrūyate yas tu sa upāṃśur iti smṛtaḥ' atra ahi madhyamāpade ātmaiva saṃsṛṇute nāparaḥ ity uktam.*

Mais il faut noter que Kṣemarāja (Sv.T., II, 148, comm. ; vol. 1, 2° p. 83) ne place que le *japa* mental en *madhyamā* et met le *japa* « fait en secret » en *vaikharī*.

(2) Id., p. 72.

il correspond sans doute surtout au souci de rattacher les trois modes de récitation des *mantra* aux trois niveaux de la Parole. En outre, les étapes de la Parole sont aussi des étapes du son et, dans cette dernière perspective, un son très faible, ou ayant certaines caractéristiques, peut en effet relever de *madhyamā*.

Notons, à cet égard, que Rāmakaṇṭha, dans son commentaire de Sp.K., IV, 18, indique qu'en *madhyamā* il n'y a pas d'effort articulatoire associé au souffle et qu'on y trouve une variété de son (*dhvani*) sans commencement ni fin, spontané et accompagné de « souffle » (*prāṇa*) [1]. Mais le *prāṇa*, on le sait, n'est pas nécessairement un souffle respiratoire. Ainsi, lorsqu'Utpaladeva, dans le commentaire du deuxième chapitre de la ŚD., associe la Parole intermédiaire au déploiement des « souffles » *prāṇa* et *apāna* (appelés *bindu* et *nāda*), il rappelle que c'est au point central, intérieur, de ces deux « souffles » que se trouve l'Unique, la Réalité suprême. Il ne s'agit donc pas d'un souffle respiratoire et *madhyamā* conserve donc son caractère non-manifeste [2]. Abhinavagupta, pour sa part, dans un passage du troisième *āhnika* du TĀ que l'on a déjà mentionné à propos de *paśyantī*, distingue trois aspects : gros-

(1) Sp.K., IV, 18, comm. (pp. 149-150) : *yadā prāṇaprayatnavyatirekeṇa pratiprāṇi śarīrāntarasvoditānādinidhanadhvaniviśeṣātmakatayā kālādikramaṃ varṇādivibhāgaṃ bhāvinam anugacchantī prasaraṃ gṛhṇāti.*

(2) ŚD, II, 6, et comm. (pp. 41-42) :

āste vijñānarūpatve sa śabdo 'rthavivakṣayā|
madhyamā kathyate saiva bindunādamarutkramāt||

comm. : *saiva ca madhyamā vāk kathyate krameṇa bindunādasaṃjñaprāṇāpānavāyūllāsāt, « prāṇāpānāntare nityam ekā sarvasya tiṣṭhati » iti.*

« Lorsque ce son atteint le niveau de la pensée où apparaît le désir d'exprimer la réalité [objective], on appelle ce [niveau de la Parole] : Parole intermédiaire. Celle-ci, par suite du mouvement du souffle qui est *bindu* et *nāda* ... » Commentaire : « cette parole est appelée intermédiaire. Par suite du mouvement de *bindu* et *nāda* veut dire : du fait de l'expansion des souffles *prāṇa* et *apāna*. On dit « Celle qui, de tout l'univers, est unique, éternellement se trouve au centre de *prāṇa* et *apāna* ».

(Il est à noter que si Utpaladeva commente les mots : *bindunādamarutkramāt* en les rattachant à *madhyamā*, ces mots se lisent en fait avec le *śloka* suivant : le mouvement du souffle amène l'apparition de *vaikharī*, donc si *prāṇa* et *apāna* peuvent désigner ici le souffle respiratoire, c'est à propos de *vaikharī* et non de *madhyamā*).

Bhartṛhari se borne à dire que certains pensent qu'on trouve en *madhyamā* une forme subtile du souffle qui ne serait pas liée à la temporalité. Cela rejoint ce que nous disions plus haut : ch. III, pp. 117-9, au sujet de *dhvani* et des souffles. Il est à noter qu'Abhinavagupta (IPVV, I, 5, 13, cité *supra*, p. 170) rattache *madhyamā* au « stade médian » du souffle où celui-ci est précisément présent mais immobile.

sier, subtil et suprême, en *madhyamā* et l'aspect grossier est, dit-il, le son produit par un instrument tel que le tambour, ce qui revient à donner à la Parole intermédiaire un aspect concret. Mais ce son peut, en fait, être considéré comme intermédiaire parce que s'il est clairement manifesté, il ne s'exprime pourtant pas en phonèmes et il possède donc une certaine indifférenciation [1]. Il est, enfin, un passage du PVT, auquel on a déjà fait allusion [2] en traitant de *parā vāk*, et où Abhinavagupta tente de démontrer que la solidarité des étapes de la Parole, et surtout le fait qu'elles reposent en *parā*, font que l'on peut considérer tout son, et notamment les cris des animaux, ou même un bruit ayant un sens, ou simplement capable de causer du plaisir ou du déplaisir (c'est-à-dire ayant, à défaut d'un sens véritable, une valeur affective), comme faits de phonèmes non-manifestes, signifiants, et qui, en vérité suprême, sont inséparables d'un sens [3]. Abhinavagupta ne dit pas à quel niveau de la Parole se situerait ce genre de sons. Leur sens semblerait se percevoir en *parā vāk*. Mais on peut penser peut-être, du fait qu'ils sont audibles sans être faits de phonèmes, de ce qu'ils ont un sens qui n'a de valeur que sur le plan de la pensée discursive et de ce qu'Abhinavagupta mentionne parmi ces sons celui du tambour, assigné par lui dans le TĀ (III, 241) à *madhyamā*, que tout cela relève effectivement de la Parole intermédiaire.

4. — *VAIKHARĪ*

Enfin apparaît, au niveau de l'énergie non-suprême (*apara*) [4], la dernière étape de la Parole, *vaikharī* [5], celle où la différenciation est

(1) TĀ, III, pp. 241-43 et comm. (vol. 2, pp. 228-230).

(2) *Supra*, pp. 156-7.

(3) PTV, pp. 188-191.

(4) PTV, p. 131.

(5) Diverses explications sont données dans les textes pour justifier cette appellation. On a vu (*supra*, p. 144) celle de Jayaratha dans TĀ, III, 236 : *vaikharī*, c'est ce qui est dans ce qui est *vikhara* : tout-à-fait solide, c'est-à-dire le corps. Bhāskarāya, dans son commentaire à Lalitasahasranāma (132, p. 100) en donne d'autres : par exemple, *vaikharī*, c'est ce qui certainement (*vai*) entre (*rati* = *ra*) dans l'espace (*kha*) de l'oreille ; ou encore Rāghavabhaṭṭa dans son commentaire du Śāradā Tilaka Tantra, I, 19 (vol. 1, p. 61) : *viśeṣena kharatvāt vaikharītyarthaḥ* : « *vaikharī* est ainsi appelée à cause de la particulière solidité (= celle du monde terrestre, « grossier ») qui la caractérise » ; etc.

complètement manifestée [1] et qui est liée à la temporalité puisque c'est avec elle que se manifeste complètement le procès du langage. Nous nous trouvons ici dans la sphère de l'objectivité, de *māyā* [2], dans le monde empirique et limité résultant de l'action de l'illusion cosmique. Tout ce qui fait le langage est désormais présent : « phonèmes, mots et phrases », souffles, organes de la phonation et points d'articulation des phonèmes [3] existant matériellement dans le corps, la diversité des prononciations, correctes ou incorrectes, les textes sacrés et profanes [4], etc., ainsi que tout ce que cela exprime et désigne.

Pour reprendre les termes du commentaire de Rāmakaṇṭha sur les Sp.K. (IV, 18) : « Ensuite naît [un aspect de] la parole associé au souffle qui agit en différents points du corps tels que la poitrine, etc., et à un effort de prononciation résultant de la volonté du sujet parlant. Cette parole correspond à une forme de son commune à tous que n'altère pas la diversité des sujets parlants et qui se répand sous la forme de phonèmes limités aux lettres *A*, etc., divisées en voyelles, consonnes, etc. C'est ainsi que se comporte l'aspect de la Parole nommé *vaikharī*, qui ne se trouve que dans le souffle manifesté, associé à la division en phonèmes, etc. On a donc dit : « Lorsque le souffle heurte les points d'articulation des phonèmes naît la parole *vaikharī*, associée aux phonèmes complètement achevés et liée au mouvement du souffle des sujets parlants » [5].

(1) PTV, p. 5.

(2) IPV, I, 5, 13 (vol. 1, pp. 254-5) : *aparaṃ tu idaṃbhāvasyaiva nirūḍhau māyāgarbhādhikṛtānām eva viṣṇuviriñcendrādīnāṃ, tat tu teṣāṃ parameśvaraprasādajam eva.* « Quant à la [Parole] non-suprême, elle se trouve là où domine l'objectivité relevant de Viṣṇu, Brahmā, Indra, etc. lorsqu'ils dominent ce qui se trouve en *māyā*. Mais encore leur [puissance] n'existe-t-elle que par la grâce du Suprême Seigneur ».

(3) PTV, p. 13 : *vaikharyantam* .. *bhinnamāyīyavarṇapadavākyacaraṇāntam* : « enfin *vaikharī* où se produit l'expression complète en phonèmes, mots et phrases différenciés et relevant de *māyā* ». Id., p. 159 : *evaṃ ca vaikharīpadam eva madhyamādhāmalabdhavijṛmbhaṃ svāṃśe parasparavaicitryaprathātmani sphuṭavācyavācakabhāvollāse jāte tattvajālam antaḥkṛtya yāvad āste tāvad aparābhaṭṭārikā* : « Ainsi l'étape de *vaikharī* qui obtient son développement à partir de celle de *madhyamā*, étant née à son propre niveau avec l'expansion de la diversité réciproque [de l'objectivité] et l'épanouissement de [la condition empirique de] signifiant et de signifié [c'est-à-dire des mots et des objets,] et ayant pris en elle l'ensemble des *tattva*, est, dans la mesure où elle existe, la bienheureuse [énergie, ou Parole,] non-suprême ».

(4) Id., p. 89.

(5) Sp.K., IV, 18 (pp. 150-151) : *yadā tu prayoktṛpuruṣecchānuvidhāyiprayatnaprerite prāṇābhidhāne maruti śarīroddeśeṣu uraḥprabhṛtiṣu jātābhidhāte, saiva*

On notera que Rāmakaṇṭha rappelle que, malgré la diversité apparente du langage et de la parole en tant que faits sociaux ou individuels, l'unité de nature du son (*śabda*) ou du niveau de la Parole (*vāk*) demeure. Le multiple et l'empirique conservent, en effet, une unité sous-jacente qui est celle de *vaikharī vāk*, elle-même rattachée aux étapes qui la précèdent et reposant comme elles dans la Parole Suprême une et indifférenciée. *Vaikharī* n'est, en effet, qu'un état « condensé » de la Parole [1], identique en sa nature profonde et en réalité inséparable des étapes qui la précèdent et de *parā* [2]. Elle n'est que l'aboutissement du processus qui commence avec *paśyantī*, où n'existe aucune solution de continuité et qui, à cause de cela même, est réversible [3].

C'est en *vaikharī* que se consolide et se fige la division, amorcée en *madhyamā*, en signifiant et en signifié. Ces deux termes complémentaires sont désormais complètement distincts, mais sans que disparaisse, bien entendu, le lien qui les relie et qui, on l'a vu à propos de *madhyamā* où ce lien se renforce, rend possible la signification. *Vaikharī* est donc faite de l'ensemble des « signifiants » empiriquement manifestés et perceptibles à l'oreille, c'est-à-dire des phonèmes et du langage « grossier ». C'est pourquoi on dit qu'elle est liée au souffle — qui doit s'entendre

sāmānyadhvanirūpā svaravyañjanādibhedavibhaktākārādiniyatavarṇarūpatāṃ prayoktṛbhede 'pi avyabhicarantī prasarati, tadā varṇabhedādivyañjakaprāṇamātrāśrayā vaikharyabhidhānavāgrūpā vivṛttiḥ — ityuktam. yaduktam

sthāneṣvabhidhate vāyau kṛtavarṇāparigrahā|
vaikharī vāk prayoktṝṇāṃ prāṇavṛttinibandhanā||

Ce dernier *śloka* est tiré du Vākyapadīya de Bhartṛhari.

On pourrait citer également la définition de *vaikharī* que Somānanda met dans la bouche des philosophes de la grammaire, au début du 2e chapitre de la ŚD. : « Lorsque [avec le mouvement du souffle la Parole] atteint la cavité buccale et se divise selon les divers points d'articulation des phonèmes : la gorge, etc., on l'appelle *vaikharī*. Celle-ci, sous l'influence des impressions produites par les objets extérieurs, se transforme progressivement en objets tels que des pots, etc., et peut ainsi être appréhendée par la vue et par les autres sens » (ŚD, II, 7-8, p. 42) :

saṃprāptā vaktrakuharaṃ kaṇṭhādisthānabhāgaśaḥ|
vaikharī kathyate saiva bahirvāsanayā kramāt||
ghaṭādirūpair vyāvṛttā gṛhyate cakṣurādinā|

(1) PTV, p. 184 : *evaṃ ca ghanībhāvo 'pi vaikharīrūpe yadyapi sphuṭībhavati.*

(2) PTV, p. 158 : *parābhaṭṭārikāsaṃvidantargataṃ tu vaikharīpadam.*

(3) La « purification », *śodhana*, des *tattva*, ou des étapes de la parole, n'est possible que parce que chaque étape repose dans celles qui la précèdent et toutes en *parā* ; chacune peut donc se dissoudre dans celle qui la précède et ainsi de suite jusqu'au retour au Suprême Transcendant. Cf. ch. VI.

ici au sens précis de souffle respiratoire — puisque c'est ce souffle qui, en heurtant les organes de la phonation, produit les sons du langage. Elle est également faite de l'ensemble des « signifiés », c'est-à-dire des images et représentations « grossières » et des objets matériels eux-mêmes, qui forment l'univers manifesté, que la Parole amène à l'existence et que les mots désignent. C'est le niveau du langage et du monde dont il permet de prendre connaissance. Tout cela ayant d'abord existé séminalement en *parā vāk*, puis de façon plus ou moins subtile en *paśyantī* et en *madhyamā* [1].

En ce qui concerne l'aspect purement phonétique de *vaikharī*, on notera que les textes ne mentionnent que le langage et non pas d'autres formes de sons perceptibles à l'oreille. Celles-ci ne relèvent pas de *vaikharī*, mais, comme on vient de le voir, de *paśyantī* ou de *madhyamā*. Elles sont, en effet, considérées comme moins « manifestes » (*sphuṭa*) ou différenciées que ne l'est le langage, du fait qu'on n'y trouve pas les phonèmes (*varṇa*) qui constituent ce dernier. Les phonèmes, pourtant, peuvent exister dès le niveau le plus haut de la Parole : les voyelles, notamment, correspondent, on le verra, à la Parole Suprême [2], et la première, *A*, est le Transcendant lui-même. Cela donne aux phonèmes un statut très élevé, supérieur à celui des bruits, ou des sons d'un instrument de musique. Mais c'est qu'ici on envisage les phonèmes en tant qu'empiriquement prononcés ; ils sont alors liés au souffle et donc au corps. Ils représentent d'autre part une forme de son nettement définie et délimitée et que la phonétique traditionnelle s'est efforcée de décrire avec précision. Ils sont enfin les éléments constitutifs des mots, donc du langage, c'est-à-dire du monde empirique. En face de l'indétermination du son musical, par exemple, ils apparaissent donc comme une

(1) Cf. KKV, *śl.* 32 : « *Vaikharī*, qui est faite des 51 lettres de l'alphabet, est née de la transformation en phonèmes « grossiers » de *parā*, *paśyanti* et *madhyamā* ». Le commentaire précise que *vaikharī*, qui a pour nature l'ensemble des sons, est la créatrice de toute l'émanation qui est faite de la masse des lettres, de *A* jusqu'à *KṢA*, et qu'elle a pour forme l'univers :

> *parayā paśyantyāpi ca madhyamayā sthūlavarṇarūpiṇyā/*
> *etābhir ekapañcāśadakṣarātmikā vaikharī jātā//*

ādikṣāntākṣararāśimayākhilaprapañcanirmātrī sarvaśabdātmikā vaikharīti. tathoktam « vaikharī viśvavigrahā » iti.

(2) On notera que le KKV, *śl.* 33, associe spécialement les consonnes avec *vaikharī* dans le tracé d'un *maṇḍala*. Ces consonnes seraient, suivant le commentaire, les énergies de *vaikharī*. Le même *maṇḍala* inclut d'ailleurs aussi les voyelles.

forme de son précise et distincte, liée à un niveau de la Parole où s'affirme tout ce qui est distinction et délimitation.

Du point de vue des énergies, *vaikharī* représente une forme inférieure d'énergie, où domine l'énergie d'activité mais il est évident qu'elle se situe à un niveau beaucoup plus bas que celui du *tattva* où cette énergie apparaît, puisqu'elle n'existe qu'après l'intervention de *māyā*, et au niveau où se rencontrent le corps et les organes des sens auxquels elle est liée.

Dans la mesure où *madhyamā* correspond déjà à la vibration particularisée (*viśeṣa spanda*), *vaikharī* représenterait une forme encore plus claire et distincte de ce mouvement (*spaṣṭataraspanda*).

Il faut enfin rappeler ici le passage du troisième livre du TĀ que l'on avait déjà signalé à propos de *paśyantī* et de *madhyamā* et qui distingue, dans les trois étapes de la Parole, trois aspects : grossier, subtil et suprême.

L'aspect « grossier » de *vaikharī*, c'est ce qu'on vient de voir ; c'est ce qui amène l'apparition des phonèmes liés aux organes des sens et clairement manifestés [1]. Mais qu'en est-il alors des deux autres aspects qui, selon Abhinavagupta et Jayaratha, existent tous les trois dans chacune des trois étapes de la Parole ? L'aspect subtil, nous disent-ils, c'est ce qui, dans chacune de ces étapes, correspond à l'intention, au désir, de produire la forme de Parole, le son ou les phonèmes propres à cette étape [2]. L'aspect suprême, enfin, est l'aspect originel et pur de cette intention qui se trouve, de manière indifférenciée, au niveau de la pure conscience suprême, identique à Śiva [3].

Au premier abord, on ne voit pas très bien quel peut être l'intérêt de cette division qui n'a, semble-t-il, pour résultat que de faire apparaître en *madhyamā* et *vaikharī* des moments de la prise de conscience de la Parole qui relèvent normalement de *paśyantī* (l'aspect subtil) ou de *par vāk* (le suprême) et donc d'entraîner une confusion des niveaux

(1) TĀ, III, 244 (vol. 2, p. 230) :

yā tu sphuṭānāṃ varṇānāṃ utpattau kāraṇaṃ bhavet//
sā sthūlā vaikharī yasyāḥ kāryaṃ vākyādi bhūyasā/

« Celle qui dans l'apparition des phonèmes manifestes sera la cause, c'est *vaikharī*, la « grossière », dont le rôle est de causer la multiplicité des phrases, [des mots,] etc., [du langage] ».

(2) Id., *śl.* 245-6 (p. 231).

(3) Ibid., *śl.* 247 (p. 232).

de la Parole. Nos auteurs se seraient-ils laissés entraîner par le goût, très indien, de la subdivision et des classifications symétriques? Cela est peu probable. La raison d'être essentielle de cette subdivision est sans doute le désir de faire ressortir — d'une manière qu'on peut évidemment trouver maladroite — le caractère fondamental, et qu'on a déjà plusieurs fois souligné ici, des étapes de la Parole selon le Trika : le fait qu'elles ne sont pas des étapes successives et séparées, mais des moments toujours présents de la dialectique de la pensée et du langage. Dire que *vaikharī*, le langage empirique, a aussi un aspect subtil, qui est volonté de parler, et un aspect suprême qui est le moment originel de cette volonté, c'est dire qu'aucun acte de pensée ou de parole discursives ne peuvent exister sans qu'existe également une première représentation, ou intention d'agir, relevant de l'énergie de volonté, laquelle repose elle-même sur le substrat indifférencié mais dynamique de la pure conscience et de la Parole suprême. C'est souligner l'indivisibilité de l'énergie de la Parole et l'unité de la poussée dynamique qui va de la Parole séminale à la manifestation.

Chapitre V

L'ÉMANATION PHONÉMATIQUE

Le mouvement qui amène la Parole d'un état transcendant, inconditionné, à la vibration sonore « grossière » que l'on perçoit dans le monde empirique et qui entraîne, par là même, l'apparition progressive de la manifestation peut, enfin, être envisagé encore dans une autre perspective, liée directement aux phonèmes (*varṇa*) [1]. Chacun de ces phonèmes représentera alors un moment différent du mouvement de condensation et de concrétisation progressive de l'énergie de la Parole et amènera à l'existence chacun des trente-six *tattva* qui constituent l'ensemble de la manifestation.

On a vu précédemment [2] que des textes tantriques de plusieurs tendances contiennent des exposés cosmogoniques où l'apparition des phonèmes dans l'ordre du *varṇasamāmnāya* correspond à la manifestation progressive des étapes de l'émanation. Mais il semble que ce soit surtout dans le Trika et plus particulièrement dans l'œuvre d'Abhinavagupta que cette conception a été développée. L'exposé le plus complet et le plus systématique qui en soit donné est en effet celui qu'en fait Abhinavagupta dans le PTV (pp. 97-216) [3] et dans le troisième *āhnika* du Tantrāloka (*śloka* 66 et suivants) [4]. Les pages qui suivent seront donc consacrées à l'examen de ce système d'émanation tel qu'il apparaît dans ces deux ouvrages.

Il faut toutefois rappeler ici l'existence d'un autre exposé d'une cosmogonie dérivant des phonèmes, qui se trouve au chapitre XVI de l'Ahirbudhnya Saṃhitā et qui est particulièrement intéressant en ce

(1) Sur les divers termes désignant les phonèmes, cf. ch. III, p. 125 note 1.

(2) Ch. II, pp. 60-61 et III, pp. 125 sq.

(3) Ces 119 pages ne sont en fait pas entièrement consacrées à l'émanation ; elles contiennent des développements sur d'autres aspects de la Parole, que nous avons d'ailleurs cités dans les chapitres précédents.

(4) Où les développements sont dûs, bien entendu, au commentateur du TĀ : Jayaratha. Kṣemarāja en donne également un bref exposé dans son commentaire des Śiva Sūtra (ŚSV, I, 7, pp. 64-65) en renvoyant d'ailleurs pour de plus longs développements au PTV et au TĀ ; cf. également PTlv, pp. 5-9, et MVV, I, 884-904 (pp. 81-83).

qu'il ressemble jusque dans les détails à ce que décrit Abhinavagupta. Comme nous l'avons dit précédemment [1], il est permis de croire que la description de l'A.B. Saṃhitā se trouve à la source de celle d'Abhinavagupta : leur extrême ressemblance serait sans cela difficilement explicable. Selon l'ABS, l'énergie d'activité (*kriyāśakti*), sous la forme d'une goutte (*bindu*) d'énergie sonore, se divise en deux en produisant d'une part le nom (*nāma*) et de l'autre ce qui est nommé (*nāmin*), c'est-à-dire prend un double aspect correspondant d'une part à la Parole et de l'autre aux objets (c'est la dichotomie *vācaka* — *vācya* qu'on a déjà souvent rencontrée). De l'aspect de Parole de l'énergie d'activité naît d'abord le phonème *A* qui est le transcendant (*anuttara*) [2]. Le *bindu*, identifié à *A*, se divisera encore en deux : voyelles (*svara*) et consonnes (*vyañjana*). Cette énergie suprême (*paraśakti*) est faite du flot des sons (*śabdasargamayī*), elle est la cause de la diversité de l'univers et se transforme pour cela en les divers phonèmes. C'est l'énergie de Lakṣmī, elle a *soma* pour nature essentielle (*svarūpa*) et les sons pour corps (*śabdamayītanu*) (*śl.* 44). A partir de *A*, dès lors, naîtront tous les autres phonèmes : d'abord les 3 voyelles brèves, puis les longues, puis les diphtongues, puis les 4 liquides [3], pour finir par le *visarga* à partir duquel apparaîtront les trois niveaux de la Parole (*paśyantī*, *madhyamā*, *vaikharī*) en même temps que les consonnes, en commençant par la dernière, *HA*, suivie de *KṢA* et en allant jusqu'à *KA*, chaque phonème de *MA* à *KA* correspondant à un des *tattva*, de *puruṣa* à la terre, ces correspondances étant celles mêmes que donne le Trika dans l'émanation transcendantale (*infra*, p. 243 sq.). Nous renverrons en note, dans les pages qui suivent, aux détails de cette description qui occupe presque tout le chapitre XVI de l'ABS. (vol. 1, pp. 148-158). Le chapitre XVII de ce texte reprend tous les phonèmes en donnant pour chacun d'eux les noms qu'il peut porter. « Telle est, dit ce texte, la guirlande des phonèmes sous leur aspect d'énergie-mère (*mātṛkāvarṇamālinī*), c'est la grande déesse, matrice, ou source, des *mantra* (*mantrayoni*) » (*śl.* 141), « c'est là la nature essentielle de l'énergie de Viṣṇu dont la nature

(1) Ch. II, pp. 60-61.

(2) *sā hi bindumayī śaktiḥ svecchayā nāmatāṃ gatā/*
avarṇo 'pyekadhā pūrvam anuttaramayātmanā//

(*śl.* 40, vol. 1, p. 148 de l'édition de Schrader, Adyar, 1916).

(3) Dans le Trika, les voyelles sont données dans l'ordre *A*, *Ā*, *I*, *Ī*, *U*, *Ū*, et les liquides apparaissent avant les diphtongues, ce qui est conforme au *varṇasamāmnāya*.

est celle de l'énergie-mère des phonèmes (*varṇamātṛkātmakavaiṣṇaviśakti*) » (*śl.* 142). Ce sont là, à l'exception des allusions à Viṣṇu, les mêmes expressions que celles qu'on rencontre dans les textes du Trika [1].

On sait qu'il existe aussi une autre description cosmogonique liée aux phonèmes, mais plus ancienne sans doute que celle de l'ABS. et qui, surtout, en diffère sensiblement. C'est celle de la Nandikeśvarakāśikā, court traité en vingt-sept *śloka* attribué à Nandikeśvara, auteur de date incertaine (la tradition le donne pour un contemporain de Patañjali) et qui fut commenté par Upamanyu (XII^e siècle ?). L'ouvrage est śivaïte. Il se présente comme une explication métaphysique des quatorze premiers *sūtra*, les *pratyāhārasūtra*, de l'Aṣṭādhyāyī, la grammaire de Pāṇini ; *sūtra* qui, selon Upamanyu, auraient été révélés par Śiva au moyen du son de son tambour. La cosmologie de la Nandikeśvarakāśikā n'utilise pas l'ordre des phonèmes que nous avons déjà rencontré, celui qui va de *A* à *KṢA*, ni celui de l'*uttaramālinī*, mais celui des *pratyāhārasūtra* [2]. Les doctrines qui apparaissent dans ces vingt-sept *śloka* (et plus encore dans leur commentaire, mais celui-ci aurait vu le jour deux siècles après Abhinavagupta) sont à bien des égards assez proches de celles du Trika [3].

(1) On trouve encore dans ce même chapitre (*śl.* 38-41) une description d'un lotus de la roue des phonèmes (*varṇacakrapadma*) ainsi que (*śl.* 42-46) des correspondances entre les phonèmes et les parties du corps de la Déesse (par exemple, aux mains correspondent *KA* et *CA*, aux pieds *ṬA* et *TA*, etc.). Ces correspondances sont utilisées pratiquement dans les « impositions » (*nyāsa*), rite qu'on retrouve dans toutes les écoles tantriques.

Les ch. 18 à 20 du Lakṣmī Tantra (Adyar, 1959) contiennent un exposé très voisin de celui de l'ABS : étapes de la Parole, phonèmes, *nyāsa*, etc.

(2) On trouvera un résumé de la Nandikeśvarakāśikā dans l'ouvrage de D. Ruegg, *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* (pp. 108-9).

(3) K. C. Pandey, dans l'introduction de sa traduction de l'IPV d'Abhinavagupta (*Bhāskarī*, vol. 3, p. LVII) croit trouver dans le śivaïsme de Nandikeśvara l'origine du Trika. Cela n'est pas du tout assuré. On ne peut en effet guère tirer un système métaphysique bien défini des 27 brefs *sūtra* de Nandikeśvara. On retiendra cependant (au *sūtra* 3) que Śiva, avec *A*, est *citkalā*, énergie de la Conscience tendant vers la limitation et qui revêt l'aspect de l'univers (*jagadrūpa*) et que *A* est le Suprême Seigneur (*parameśvara*) et que celui-ci, en tant que formé de tous les phonèmes, est « Je » (*ahamiti*, *sū.* 4). Pour l'émanation phonématique en général, le système de la Nandikeśvarakāśikā diffère sensiblement du *varṇaparāmarśa* puisqu'elle suit les *pratyāhārasūtra* et non le *varṇasamāmnāya*. Mais il s'agit évidemment d'un système qui, sur le plan métaphysique, semble se présenter comme un système d'émanation réelle à partir d'un premier principe lumineux (*prakāśa*, *sū.* 4), transcendant (*tatt-*

Pour celui-ci, l'apparition des cinquante phonèmes (de *A* à *KṢA*) est due à une série de prises de conscience phonématiques (*varṇaparāmarśa*) du Suprême Śiva. Celui-ci, en tant que suprême conscience (*parasaṃvid*) est, on se le rappelle, à la fois pure lumière ou pure conscience indifférenciées (*prakāśa*), et prise de conscience, actualisation, libre activité de la conscience (*vimarśa*), et c'est cette libre activité, cette actualisation, qui donne vie à la Conscience Suprême. C'est elle aussi qui va permettre la manifestation, car elle est l'état propre au sujet conscient (*pramātṛ*) qui perçoit la manifestation et qui est donc, à ce titre, tourné vers elle. Enfin *vimarśa*, on l'a vu aussi [1], caractérise l'aspect de Parole de la suprême Conscience, or c'est la Parole qui va manifester l'univers. Cela étant, au sein de cette Conscience ainsi définie comme un rayonnement indifférencié de Conscience ou de lumière accompagné d'une prise de conscience active, vivante, tendant vers la manifestation et qui, en outre, est Parole (*parā vāk*), va apparaître un état de conscience plus déterminé, plus tourné vers la création et que désigne le terme de *parāmarśa*. Ce terme implique une prise de conscience synthétique [2] qui rejoint en un seul acte l'unité du sujet conscient, de la conscience qui manifeste l'univers, et les formes particularisées que prend cette manifestation qui, on le sait, ne cesse jamais de reposer dans le sujet conscient. Ainsi l'émanation phonématique se produira par une série de cinquante prises de conscience phonématiques : *varṇaparāmarśa*, par lesquelles le Suprême Śiva prendra conscience et par là même fera apparaître cinquante aspects différents de l'énergie de la Parole, qui est sa propre énergie et qu'il appréhendera à la fois comme toutes différentes et comme reposant cependant toutes en lui [3]. Le

vālīla, sū. 27) et immanent (*jagadrūpa*) à la fois. Émanation qui est un effet de la volonté (*icchā, sū.* 8) divine. Tout cela se retrouve en effet dans le Trika.

Plus généralement, la Nandikeśvarakāśikā apparaît comme un des plus anciens témoins de la combinaison en un système de la cosmogonie śivaïte et de la phonétique traditionnelle : c'est là pour nous son principal intérêt.

(1) Ch. II, p. 68, et IV, p. 146.

(2) Pour le Nyāya, le *parāmarśa* est l'acte mental par lequel on passe des prémisses à la conclusion (la « déduction » : FOUCHER, *Tarkasaṃgraha*, trad., p. 121), ce qui implique un acte de synthèse de deux éléments, un mouvement de l'esprit qui rattache l'un à l'autre.

(3) Ce double aspect du *parāmarśa*, en même temps que le souci d'éviter que l'on puisse croire que l'existence de cinquante prises de conscience distinctes introduit la différenciation dans l'unité de la conscience suprême, a amené nos auteurs, et, notamment, Jayaratha, à envisager également la manifestation comme due à un seul

parāmarśa est dès lors l'acte créateur même. C'est par lui que Śiva amène à l'existence en lui-même ce qui sera ensuite projeté dans l'énergie qui le reflètera et fera par là naître les univers. Les cinquante phonèmes sont en effet associés, de la façon assez complexe que l'on va voir, aux trente-six *tattva* qui constituent la manifestation.

Il n'est pas inintéressant de suivre l'émanation phonématique selon Abhinavagupta et Jayaratha, non seulement parce que ces auteurs exposent à cette occasion un aspect de la cosmogonie de la parole qui complète ce que l'on a vu jusqu'à présent, mais aussi parce que nous nous trouvons ici en présence d'un exposé métaphysique qui repose, en fait, sur des notions dégagées par les grammairiens. On verra, en effet, qu'il y a à la base de la plupart des spéculations sur l'émanation phonématique les conceptions de la grammaire traditionnelle indienne. Cet effort de transposition de la phonétique en métaphysique est curieux.

Voici en résumé comment se produit cette émanation :

Dans le Transcendant absolu, antérieur même au premier phonème (*avarṇa* : le non-phonème), va apparaître la vibration sonore primordiale et par un premier *parāmarśa* naîtra la voyelle *A*, puis, à partir de celle-ci et par d'autres *parāmarśa*, les autres voyelles : *Ā*, *I*, *Ī*, etc., puis les diphtongues et enfin l'*anusvāra*, ou *bindu*, et le *visarga* : 16 phonèmes en tout, tous considérés comme des voyelles (*svara*) et tous associés au *tattva* de Śiva, où leur apparition amène celle de différents aspects de l'énergie qui, finalement, se rassemble sur elle-même (c'est le *bindu*) et arrive enfin à l'émission (*visarga*), l'acte émetteur, qui projette la manifestation dans l'énergie et qui précède aussi la naissance des consonnes.

Associées à Śiva, les voyelles ont, parmi les phonèmes, une position prééminente. Elles sont considérées comme des germes (*bīja*), tout comme Śiva lui-même. Ce sont elles qui amènent à l'existence les consonnes (*vyañjana*), qui leur sont subordonnées et qui dépendent d'elles, alors que les voyelles, comme Śiva — puisqu'elles lui sont identiques — existent par elles-mêmes. Ce sont là des notions puisées chez les

parāmarśa, mais subdivisé en cinquante. Abhinavagupta a de même opposé la multiplicité des *parāmarśa* à l'unité de la libre activité de la conscience (*vimarśa*) qui les précède, les accompagne et ne cesse jamais de les sous-entendre : cf. *infra*, p. 229.

grammairiens. Patañjali [1], en effet, glose *svara* comme *svayaṃ rājante*, « qui brillent par elles-mêmes », expression que Dūrgasiṃha commente ainsi : « qui sont capables de fournir un sens, même lorsqu'elles sont isolées » [2]. Les voyelles, en outre, viennent en premier dans l'énumération des phonèmes (*varṇasamāmnāya*), tout comme Śiva en tête des *tattva*.

Parmi les voyelles, d'ailleurs, trois prédominent : les trois voyelles brèves *A*, *I* et *U*. C'est que, nous dit-on, elles correspondent aux trois énergies fondamentales de Śiva : l'énergie de conscience transcendante : *anuttara* (*A*), celle de volonté : *icchā* (*I*) et celle de connaissance ou d'éveil : *unmeṣa* (*U*) [3]. Mais en réalité les grammairiens considéraient déjà les voyelles longues comme équivalant à deux brèves de la même espèce et les diphtongues comme une combinaison de ces voyelles, ramenant ainsi dix phonèmes à trois. Le rôle des quatre liquides, *Ṛ*, *Ṝ*, *Ḷ* et *Ḹ* était, dans cette perspective, plus difficile à justifier [4]. *Bindu*, par contre, se prêtait bien à son rôle par son aspect graphique, et à sa place par son nom (*anusvāra*), glosé dans la Pāninīyaśikṣā comme *svaram anubhavati*, et de même le *visarga*.

Germes, brillant par elles-mêmes, les voyelles sont aussi décrites comme des énergies limitatrices ou des portions (*kalā*) de Śiva, appellation qui est, en fait, appliquée également aux consonnes, comme nous l'avons déjà vu [5], mais qui se justifie plus particulièrement dans le cas des voyelles, car leur nombre est le même que celui des *kalā*, ou jours lunaires. Les voyelles sont d'ailleurs également appelées *tithi* [6], terme qui désigne aussi un jour lunaire.

Ces voyelles vont donner naissance aux consonnes. Si celles-là sont des germes (*bīja*), celles-ci sont des matrices (*yoni*), comme l'énergie à laquelle elles sont associées. Elles sont issues, disent nos textes, de la limitation, ou « condensation » des voyelles. Elles font chacune l'objet d'une prise de conscience phonématique de Śiva, mais le rattachement

(1) Mahābhāṣya, I, 2, 40.

(2) Kātantra, I, 1, 2 ; cf. Renou, *Terminologie grammaticale*, pp. 345 et 533, sv. *svara*. Le terme se rattache en fait à la racine *SVṚ* : sonner, résonner, mais aussi : briller.

(3) De même dans l'ABS, XVI, 46 : « ces 3 phonèmes font apparaître toutes les voyelles » : *eta eva varṇāḥ sarvasvaravibhāvanāḥ*.

(4) Cf. *infra*, pp. 236-244.

(5) Ch. III, pp. 79-81.

(6) PT., *śl.* 5 (PTV, p. 97).

de leurs divers groupes à certaines voyelles, tout comme l'ordre dans lequel elles apparaissent, reposent sur la grammaire. Ainsi apparaîtront d'abord les occlusives (*sparśa*) groupées en *varga* en commençant par les gutturales, puis les quatre semi-voyelles et ensuite les quatre spirantes. La série se terminera toutefois, dans le but sans doute d'avoir cinquante phonèmes, par un phonème composé de deux consonnes, mais graphiquement conçu comme un phonème unique, *KṢA*. Ici encore on passera de la grammaire à la cosmogonie.

Mais l'émanation phonématique, que nous venons ainsi de résumer, a la particularité de ne pas se faire directement, ni d'un seul coup, du premier principe transcendant au monde terrestre. Elle passe par plusieurs phases, en se faisant par projection lumineuse (*ābhāsa*) et reflet (*pratibimba*), ce qui est conforme aux principes du Trika.

Elle va donc se trouver d'abord tout entière dans Śiva : tous les phonèmes, et pas seulement les 16 voyelles, vont y être manifestés ; c'est ce que l'on appelle *śabdarāśi*, la masse ou l'ensemble des sons, en tant qu'ils sont contenus de façon éminente et indifférenciée dans la Parole à son niveau suprême (*paravāk*) ou énergie suprême (*paraśakti*). Avec ces phonèmes apparaissent également les *tattva* qui leur correspondent et on aura ainsi en Śiva l'archétype de la manifestation : c'est l'émanation transcendantale ou « grande émanation » (*mahāsr̥ṣṭi*).

Ce paradigme de l'ensemble des phonèmes et des *tattva* va ensuite être projeté par Śiva dans l'énergie suprême-non-suprême (*parāparā*), c'est-à-dire en *paśyantī*, qui la reflètera, et on aura alors l'émanation des phonèmes (et des *tattva*) en tant que pure énergie, c'est la *pūrvamālinī*, ou *mātr̥kā*, l'énergie-mère des phonèmes.

Mais au moment même où ce reflet se produit en *paśyantī*, la masse des sons (*śabdarāśi*) apparaît, mais de façon toute différente, en *madhyamā*, et on a l'*uttaramālinī*, ou *mālinī*.

Enfin, les phonèmes apparaîtront au niveau de l'énergie et de la parole inférieures (*aparā*), celui de *vaikharī*, et avec eux les *tattva* à partir de celui de *māyā*, et ils achèveront d'amener le monde à l'existence.

Il va de soi, enfin, que pas plus que les deux procès que nous avons vus précédemment, l'émanation phonématique n'a un caractère purement cosmique. Sans doute l'exposé qu'en fait le troisième *āhnika* du TĀ met-il l'accent sur l'émanation de l'univers, mais ce n'est pas le seul aspect qu'il envisage. Nous avons déjà vu, d'autre part, dans le chapitre III de cette étude, que les cinquante phonèmes qui apparaissent dès le plus haut niveau de l'énergie du son naissent avec la *kuṇḍalinī*, qui est énergie à la fois humaine et cosmique. En outre, le *varṇa-*

parāmarśa est décrit par Abhinavagupta à propos du *paropāya*, ou *śāmbhavopāya*, qui est une des quatre voies vers la délivrance que connaît le Trika. C'est donc qu'il peut servir au yogin pour parvenir à la libération : il le fera en parcourant en sens inverse — dans celui de la résorption cosmique — le procès qui y est décrit. Nous avons vu, au demeurant (ch. III, p. 128), que la connaissance du cercle de la *mātṛkā* est, selon les Śiva Sūtra (I, 7), un moyen de délivrance pour lequel il faut, dit précisément Kṣemarāja, suivre l'enseignement d'Abhinavagupta tel qu'il le donne dans le PTV et le TĀ, c'est-à-dire dans les deux textes que nous allons étudier plus spécialement ici. Et nous verrons encore au chapitre suivant que le chemin des *varṇa* (*varṇādhvan*) est un des six cheminements vers la délivrance.

La validité sur le plan humain du procès d'émanation phonématique ne fait donc pas de doute et des correspondances macro-microsmiques nous apparaîtront à plusieurs reprises dans les pages qui suivent. Dès le premier moment, nous retrouverons un texte, que nous avons déjà analysé (ch. III, pp. 110-113), où la naissance du phonème *A* est décrite comme due aux mouvements de la *kuṇḍalinī*. De même, les différents aspects de l'énergie correspondant aux divers phonèmes seront toujours envisagés en même temps par nos auteurs comme pouvant être vécus par le yogin (par exemple *AU* qui est l'état *nirañjana*, etc.). Enfin, nous retrouverons à propos des niveaux de l'émanation ceux de la Parole dont nous avons vu au chapitre précédent les aspects humains et cosmiques.

DE *A* À *AḤ* : ŚIVA.

Akārādivisargāntaṃ śivatattvam (PTV, p. 112) : les seize phonèmes de *A* à *visarga* naissent l'un après l'autre sans que l'on sorte de la catégorie de Śiva, mais l'apparition de chacun d'eux correspond à celle de différents aspects de l'énergie divine. Ces énergies (*śakti*, *kalā*) demeurent intérieures à la catégorie de Śiva : elles ne sont que des aspects ou des moments de la transcendance divine lorsque, désirant créer le monde, elle subit une évolution interne qui l'amènera, de sa condition première et éternelle d'absolu transcendant et immuable — immuable, mais non sans vie, bien entendu [1] — que symbolise le phonème *A*, à un état où

(1) Cf. *supra*, p. 186.

toutes les énergies divines sont intensément éveillées (*AU*), puis, après qu'elles se seront en quelque sorte rassemblées sur elles-mêmes (*bindu*), à un aspect où Śiva émettra, à l'aide de son énergie, la manifestation archétypalement contenue en lui, cette émission étant symbolisée précisément par le seizième phonème : le *visarga*.

Nous ne pouvons décrire cette évolution interne que comme un procès, mais elle est évidemment intemporelle, et encore ne s'agit-il pas vraiment d'une évolution (puisqu'elle se produit au sein d'un principe qui, étant immuable, ne peut pas évoluer), mais plutôt de différents aspects que le raisonnement distingue mais qui sont toujours présents au sein de la divinité dont nos auteurs ne cessent de souligner qu'elle est parfaitement indifférenciée et au-dessus de toute dualité. Śiva devrait donc être décrit uniquement comme tel, si la théorie de l'*ābhāsa* et du reflet, propre au Trika, n'exigeait que l'on trouve au sein même de l'indifférenciation première le paradigme de toutes les différenciations.

Mais indifférenciés, transcendants, les seize premiers phonèmes ne le sont que lorsqu'ils sont envisagés comme se trouvant au sein de Śiva. Ils ne le sont plus lorsqu'ils sont reflétés dans l'énergie, et encore bien moins dans la parole ordinaire. Ils ne perdent toutefois pas pour autant leur nature première et suprême.

Ces seize *kalā*, dit Abhinavagupta, sont aussi la cause de tous les mouvements mentaux. On les appelle voyelles (*svara*), ce qui veut dire qu'elles sont sonores (*svarayanti*), qu'elles produisent un son, qu'elles révèlent la conscience et offrent elles-mêmes leur forme propre (*svaṃ svarūpaṃ rānti*) ; elles font ainsi pénétrer dans le suprême sujet conscient. Mais elles offrent également, c'est-à-dire elles manifestent en brillant extérieurement leur aspect de matrices qui sont les consonnes *KA*, etc. [1]. Il est à noter en ce sens que les seize voyelles sont appelées non seulement *kalā* et *tithi*, mais aussi *tuṭi* [2] : moments du souffle ou de la conscience et qu'elles apparaissent alors comme liées au mouvement du souffle (*prāṇa*) chez le yogin, qui se divise en seize moments qui correspondent à seize étapes de la prise de conscience de la diffé-

(1) PTV, p. 202 : *tad evam etāḥ kalā eva hlādanāmātracittavṛttyanubhāvakāḥ « svarā » ityuktāḥ, svarayanti śabdayanti cittaṃ svaṃ ca svarūpātmānaṃ rānti evam iti parapramātari saṃkrāmayanti dadati svaṃ ca ātmīyaṃ kādiyonirūpaṃ rānti — bahiḥ prakāśayanto dadati iti svarāḥ.*

(2) PTV, pp. 200-201 ; TĀ, X, 183 sq. et TS, ch. IX (pp. 102-105). Cf. *infra*, p. 201, note 5.

renciation à partir d'un premier moment de pensée indifférenciée (*nirvikalpa*) : on rejoint ici le double aspect cosmique et humain de l'énergie qui est parole et conscience.

Mais voyons d'abord ces seize *svara* tels qu'ils apparaissent en Śiva.

A

Le premier phonème, le premier son, qui apparaît au sein de la Parole à son niveau le plus haut, est *A*. Il est la forme la plus haute et la plus pure de l'énergie de Śiva : *cit-śakti*, l'énergie de la pure conscience. C'est l'insurpassable, le plus haut, le Transcendant : *anuttara* [1]. *A* est le phonème originel (*ādyavarṇa*) [2] qui précède tous les autres, d'où ils procèdent tous et où, tous, ils retourneront. C'est « la suprême matrice du son qui n'est rien d'autre que pure conscience » [3] dit Abhinavagupta. Il est donc plénitude (*pūrṇa*). Plénitude de la pure et absolue conscience Transcendante (*pūrṇaparasaṃvittattva*) et plénitude encore en ce que cette conscience recèle en elle tous les univers et que, comme elle, le pur phonème *A* contient en lui tous les phonèmes innombrables qui amèneront les univers à l'existence, les maintiendront et les feront dis-

(1) Dans la mesure où l'on peut à bon droit parler de transcendance dans le Trika. Comme nous l'indiquons dans la suite de ce développement, il y a un jeu particulier entre les notions de transcendance et d'immanence dans le Trika. Le premier principe, *anuttara*, étant à la fois *sarvottīrṇa* : au-delà de la manifestation pure conscience autonome, et *sarvamaya* : substrat de l'univers et présent en lui. Il peut être envisagé tantôt comme l'un, tantôt comme l'autre, tantôt comme les deux à la fois.

Cette conception du premier principe de l'univers n'est, bien entendu, pas propre au seul Trika, et elle lui est très antérieure. Ne voit-on pas, par exemple, au début de la Mahānārāyaṇa Upaniṣad (éd. Varenne, vol. 1, pp. 17-23), un poème cosmogonique « célébrant en Prajāpati le principe unique de l'univers, à la fois transcendant le monde et s'y diffusant à la manière d'une énergie vitale jusqu'à en être l'âme » ? Il y a dans tous ces cas une synthèse en un concept assurément ambigu de la vieille conception du maître suprême des créatures, Prajāpati, qui les domine et de la pensée des Upaniṣad pour qui le *brahman* est le premier principe neutre, abstrait et omniprésent.

(2) PTV, p. 102.

(3) *citsvabhāvatāmātranāntarīyakaḥ paranādagarbhaḥ*, TS, ch. III, p. 12.

De manière analogue l'ABS (XVI, 45-6, vol. 1, p. 149) écrit que *A* est le transcendant (*anuttara*) qui produit tous les autres phonèmes en se divisant selon diverses formes car il est à lui seul toute la parole : *sarvā vāg ayam evaikas tattadākārabhedavān*.

paraître. Abhinavagupta donne encore de *A*, dans le PTV, la définition que voici :

« *A* est cette [totalité de l]'énergie limitatrice (*kalā*) qui n'est pas soumise à *māyā*, inentendue, spontanée, lumière immense, en repos, océan sans vagues de conscience absolue, émerveillement (*camatkāra*) en elle-même, et qui, lorsqu'elle s'étend du premier au dernier stade de l'émanation, est cette prise de conscience de l'Univers qui est expansion de l'énergie et parfaite plénitude de la conscience du « Je » [absolu] [1] (*pūrṇāhaṃbhāva*) [2]. »

A correspond, en effet, à la première et donc à la plus haute prise de conscience synthétique destinée à manifester l'univers : *paraparāmarśa* [3]. Étant pure Conscience transcendante, il est, comme elle, lumière transcendante (*anuttara prakāśa*) brillant sans interruption de l'éclat le plus intense [4]. Il est ineffable, car rien ne saurait l'exprimer, dit encore Jayaratha [5]. Aucune appellation, que ce soit : Śiva, Śakti, ou autre, ne pourrait lui convenir car toute désignation le limiterait en quelque façon alors qu'il ne tolère aucune limite.

Bien qu'il soit un phonème, *A* correspond à une forme trop haute de la Parole pour qu'on puisse lui appliquer les notions ordinairement applicables à des phonèmes. Il se trouve au niveau du son spontané, aspect sonore de la suprême réalité, qui est produit sans qu'aucun « choc » : percussion d'instrument ou choc de l'air contre les organes de la phonation, etc., n'ait lieu. Il est même au-delà du son « non-frappé » (*anāhata*). Il est ce qui en forme l'origine, le premier mouvement de la vibration sonore (*anāhatahatottīrṇa*) [6] : « il ne peut être ni émis, ni arrêté. Il

(1) PTV, p. 27 : *a iti ca yā iyam amāyīyāśrautanaisargikamahāprakāśaviśrāntanistaraṅgacidudadhisvātmacamatkārarūpā śāktollāsamayaviśvāmarśanarūpaparipūrṇāhambhāvaprathamaparyavasānobhayabhūmigā kalā*. *A* est ainsi décrit comme la totalité des *kalā* de Śiva dans leur transcendance première. Ce serait la 17e *kalā* : cf. ch. III, p. 80-1.

(2) Ou : *pūrṇāhantā*, la subjectivité absolue.

(3) TĀ, III, 67, comm., (vol. 2, p. 75).

(4) TĀ, III, 67, comm. (vol. 2, p. 76).

(5) Id.

(6) Cf. ch. III, p. 87, note 7. Également TĀ, comm., III. 67, vol. 2, p. 76 :

anāhatahatottīrṇo mahāviṣamacidgatiḥ|
vīrahṛdghaṭṭanodyukto rāvo devyā vijṛmbhate||

s'énonce par lui-même, ô Déesse, et réside dans le sein de tous les êtres vivants »[1].

A est omniprésent. Sans doute, énergie de pure conscience, parole transcendante, est-il au-delà de toute manifestation. Mais, étant donné le jeu particulier des notions d'immanence et de transcendance dans le Trika, *A* est envisagé en quelque sorte comme double : d'une part, comme pure Transcendance et dans ce cas-là son appellation de *avarṇa* s'entend au sens de « non-phonème » et non pas de phonème *A* (*akāra*)[2] ; d'autre part, comme source de l'énergie, origine des phonèmes, au départ de toute la manifestation, et celle-ci est alors en lui à l'état de germe et il est en elle comme son essence, son substrat. Abhinavagupta dans le PTV, pp. 239-41, indique que toutes les lettres reposent dans le phonème *A* et que, de même que toute la manifestation participe à la précellence de la Réalité suprême (sans quoi elle n'existerait pas), de même tous les phonèmes participent à *A*. Ils sont *ekavarṇātma* et ce seul *varṇa* qui est leur soi est *A*. C'est lui qui fait que des phonèmes, et donc les mots qui en sont composés, peuvent être porteurs de signification. En effet, étant source de toute parole, il est source de toute signification et tous les phonèmes, en participant à lui, participent à la vérité suprême[3]. Il y a là une notion qui explique que les paroles, même au niveau de *māyā*, puissent être source, non pas seulement d'illusion et d'esclavage, mais de connaissance et de salut. Abhinavagupta croit pouvoir, à cette occasion, s'appuyer sur Bhartṛhari dont

(1) id. : *so 'pi hi devaḥ*

nāsyoccārayitā kaścit pratihantā na vidyate/
svayam uccarate devi prāṇinām urasi sthitaḥ//

ityādyuktasvarūpād anāhatāt sthānakaraṇābhighātotthācca hatāt śabdāt uttīrṇatvena paraparāmarśaśālisitataraprakāśātmatayā sarvadaiva dyotamānaḥ.

« Ce dieu en effet, dont on dit : il ne peut être ni émis ni arrêté, etc., ne cesse de briller universellement, lui dont la nature est celle de la plus pure lumière associée à la suprême prise de conscience [de la manifestation] et qui transcende le son frappé qui provient du choc de l'air sur les points d'articulation et sur les organes de la phonation et qui est au-delà encore du son non-frappé ».

Le *śloka* ici cité par Jayaratha est tiré du Svacchanda Tantra (Sv.T, VII, 59) où il s'applique à *haṃsa* ; sur ce point cf. ch. III, pp. 120 sq.

(2) *avarṇa* a bien entendu essentiellement, dans nos textes comme ailleurs, le même sens que *akāra* : le phonème *A*.

(3) On a vu précédemment (ch. IV, p. 153 sq.) les mêmes considérations intervenir à propos de *parā vāk* envisagée comme fondement ontologique et épistémologique du langage.

il cite : « La première syllabe [peut exister] seule ; toutes les autres ont besoin d'autre chose » [1].

Cette notion contradictoire d'omniprésence de *A*, d'immanence, en somme, du Transcendant, apparaît aussi dans le fait qu'*A*, pure conscience, est également énergie de la conscience (tout, d'ailleurs, dans le tantrisme, est énergie). Cela se rattache à ce que nous disions à l'instant des deux aspects de *A*. Pure lumière, *A* est lumière fulgurante et la fulguration est manifestation. Pure conscience, il est pure énergie : *cit-śakti*, mais n'oublions pas que les cinq énergies de Śiva ne sont jamais séparées les unes des autres : *A* n'est que l'état où *cit-śakti* prédomine, pas celui où elle est seule, car un tel état n'existe pas. Dès le départ, donc, le dynamisme intense de la pensée du Trika apparaît. La parole, au demeurant, si elle n'était pas pure énergie, ne serait pas créatrice. C'est parce que cet aspect dynamique de *A* était avant tout présent à l'esprit d'Abhinavagupta que, dans le *śl.* 67 du 3e *āhnika* du TĀ, il décrit la première phase de l'émanation phonématique comme l'apparition de la suprême énergie inhérente à l'expansion de *kula* et indissociable du dieu qui est *akula*. Les termes de *kula* et d'*akula* en effet, lorsqu'ils sont appliqués à l'énergie, désignent celle-ci sous sa forme la plus haute, inséparable de Śiva, pure énergie de la conscience (*citśakti*). L'énergie de *kula* est propre à la catégorie de la pleine conscience suprême (*pūrṇaparasaṃvittatvalakṣaṇa*) où apparaissent et disparaissent les univers [2], et elle naît d'*akula* qui est la même énergie, mais envisagée sous un

(1) *evam ekaikasyaiva varṇasya vāstavaṃ vācakatvam. ... ata eva prāyaśo 'mī akāracakārādyā ekavarṇātmāno nipātavibhaktyādayo māyāpade 'pi paramārthikam iva pramātṛpadalīnam idantāparāṅmukham asattvabhūtaṃ tattanniṣidhyamānasamuccīyamānābhinnarūpaniṣedhasamuccayādikam artham abhidadhati, eṣa eva bhāvas tatrabhavato bhartṛhareḥ, yad āha padam ādyaṃ pṛthak sarvaṃ padaṃ sākāṅkṣam ity api iti* (PTV., pp. 240-241).

« Ainsi chaque phonème est en vérité porteur de signification. ... On peut donc dire que ces phonèmes : *A*, *CA*, etc. ont pour nature réelle celle du seul phonème [*A*], qu'ils soient invariables ou fléchis, même au niveau de *māyā*, ils sont porteurs du sens (ou de la réalité) suprême qui demeure au niveau du [suprême] sujet conscient, détourné de l'objectivité, qui n'acquiert pas d'existence [empirique] et qui, rejetant et rassemblant [les diverses apparences], est encore au-delà du rassemblement et du rejet des formes indifférenciées. Cette opinion se rencontre chez le vénérable Bhartṛhari lorsqu'il dit : « La première syllabe [peut exister] seule ; toutes [les autres] syllabes requièrent [autre chose pour les compléter] ».

Sur la nécessité pour la diversité de se trouver déjà en essence dans Śiva indifférencié, cf. également TĀ, III, 98-102.

(2) Ibid, p. 75.

aspect dont la transcendance est plus nettement affirmée. *Akula* contient *kula* comme *A* contient tous les phonèmes (car on revient toujours à cette notion de la présence de tout dans le principe) et elles sont toutes deux égales à *A* en tant qu'énergie transcendante (ce serait alors *akula*) et qu'énergie originelle de la manifestation (ce serait alors *kula*) [1].

Ces deux catégories apparaîtront comme plus distinctes lorsque s'amorcera le stade suivant et que les énergies, d'abord indissolublement unies dans le principe et au principe, apparaîtront avec les phonèmes suivants. On aura alors *kaulikīśakti*, l'énergie de *kula*. A ce qui n'était jusqu'alors que pure fulguration lumineuse de la conscience (*prakāśa*) s'associera alors la prise de conscience (*vimarśa*) de cette fulguration. Celle-ci n'était d'ailleurs pas absente d'*akula*, puisque *prakāśa* et *vimarśa* sont deux aspects indissociables de la Réalité Suprême, mais elle n'était pas sentie comme distincte de la pure fulguration lumineuse qui prédomine en *A*, alors qu'ensuite les deux aspects seront distingués. Dans le commentaire au même *śloka* du TĀ, Jayaratha, fidèle à l'esprit du Trika, envisage aussi non seulement l'énergie telle qu'elle se présentera en *Ā* comme présente également en *A*, mais il ajoute encore [2] que, puisque Śiva et Śakti sont inséparables — et ils sont en effet unis même en *A*, dans le principe transcendant, puisque la parole sous sa forme la plus haute est, fondamentalement, énergie — les phonèmes *A* et *HA* y sont également unis car ils ne sont pas plus séparables que l'air ne l'est du ciel. Or, si *A* est le premier phonème, *HA* est le dernier [3]. Il symbolise l'énergie dans laquelle et par laquelle

(1) Sur *kula* et *akula*, cf. PTV, pp. 32-34, 61-62 et, à propos du rapport de *vimarśa* et *akula*, pp. 164-5 : « *akula* a pour nature Bhairava. Il s'ensuit qu'*akula* a pour nature une incitation qu'elle garde en dedans d'elle-même, car l'énergie de *kula* [qui est *vimarśaśakti*] y réside. Or l'énergie de prise de conscience du Soi (*vimarśaśakti*) est précisément incitation. Sans cette énergie, même *akula*, que l'on appelle aussi *turyātīta*, ne serait rien » : *akulaṃ bhaivavātmakaṃ parāmṛśyate, tenākulam evāntargṛhītakalanākaṃ — kulaśakter atraiva niveśāt, kalanātmikā hi vimarśaśaktiḥ tām antareṇākulam api turyātītaṃ nāma na kiṃcit.*

(2) TĀ, III, 67, comm. (vol. 2, p. 80) : *tad uktam*

akāraś ca hakāraś ca dvāvetau yugapat sthitau/
vibhaktir nānayor asti mārutāmbarayor iva//

iti, evam avibhāge 'py anayor ekaikaprādhānyena svarūpamātraviśrānter ekavīratvaṃ cicchaktirūpatvaṃ ca.

(3) C'est le dernier dans l'alphabet et il est pris souvent comme en symbolisant la fin, quoique le Trika, pour avoir cinquante phonèmes, le fasse suivre de *KṢA*. Il est à noter d'ailleurs que *HA* ne symbolise *śakti* que dans le cas de l'émanation au sein de *paravāk* et encore pas toujours ; cf. sur ce point *infra*, p. 249.

se reflètera activement le principe, Śiva. Il doit donc être pris ici comme symbolisant l'ensemble de l'émanation qui prend place entre *A* et *HA*. Ainsi est, une fois de plus, confirmé ce postulat fondamental du Trika : la présence, dans le principe même, de toute l'émanation [1].

On rencontre, enfin, à l'occasion de *A*, des spéculations d'une sorte qui n'est pas très fréquente dans le Trika, où on ne les trouve guère que lorsqu'il s'agit des phonèmes *A* et *E*, et qui ont trait à la graphie de ce phonème dans l'écriture devanāgarī [2]. Ces spéculations ne nous éloignent d'ailleurs pas, on va le voir, de ce qui vient d'être dit au sujet de la présence des énergies dans le principe transcendant. On les trouve, comme les précédentes, dans le commentaire de Jayaratha au *śloka* 67, livre III, du TĀ. Le corps du phonème, nous dit Jayaratha, est manifesté de la façon suivante par la suprême énergie de *kula* que l'on appelle *kaulikīśakti* : « Lorsque la suprême et subtile énergie *kuṇḍalinī* atteint avec Śiva à la fusion unifiante, née du mouvement de leur mutuelle jouissance, elle se redresse et prend l'aspect des énergies de volonté, de connaissance et d'activité. Puis, elle soulève le sceau de *Raudrī* et devient *Ambikā* qui est de forme triangulaire. Elle demeure alors dans l'état de *Jyeṣṭhā* dont la forme est celle d'un fragment de croissant de lune qui est *U* et elle fait apparaître la ligne droite qui repose sur le *bindu RA* [3]

(1) Des considérations de même ordre se trouvent dans KKV, *śl.* 5-6, comm. Cf. ch. III, pp. 98 sq. De la même façon, Kṣemarāja, dans ŚSV, II, 7 (p. 60), définit *A* comme *ahaṃvimarśaprathamakalā anuttarākulasvarūpa* : « le premier dynamisme de la prise de conscience active du « Je » [absolu], dont la nature propre est celle de l'énergie *akula* transcendante ». *Aham* est précisément la manifestation en tant qu'existant en archétype dans le transcendant ; cf. sur ce point *infra*, p. 230 sq.

(2) Ce genre de spéculations tient par contre une certaine place dans les saṃhitā du tantrisme vaiṣṇava, la Jayākhyasaṃhitā, par exemple, où chaque lettre a un nom secret évoquant sa forme dans un alphabet ancien ; cf. Jayākhya Saṃhitā, VI, 32 sq. (pp. 43-4) et l'introduction (pp. 30-34) de cette saṃhitā dans la G.O.S., vol. LIV. On pourra encore se reporter, pour d'autres textes — et d'autres hypothèses — sur ce sujet à : R. Shamashastri, *The Origins of the Devanāgarī Alphabet* (Indian Antiquary, vol. XXV, 1906, pp. 253 sqq.) ; l'auteur y donne (pp. 314-5) une liste de cinquante noms de la Déesse correspondant par leur lettre initiale aux cinquante phonèmes, de *A* (*amṛtā*) à *KṢA* (*kṣamāvatī*), liste tirée d'un ouvrage tantrique, le Pūrvāṣodhānyāsa. On trouvera un relevé des divers « noms » attribués à chacun des 50 phonèmes par certaines saṃhitā en appendice à l'édition du Lakṣmī Tantra (Adyar, 1959), pp. 227-231.

(3) *RA* est le germe du feu — *agnibīja*.

qui est *kālāgni* né du *bindu* de la lune »[1]. *Jyeṣṭhā*, dont la forme est celle du caractère *U* en devanāgarī, représente la portion gauche de la lettre *A* ; les deux autres énergies en forment la portion droite. Une autre interprétation présentée trois pages plus loin par Jayaratha fait intervenir quatre énergies au lieu de trois.

Mais le point qui nous importe ici est que l'on ait pu faire appel, dès le stade transcendant de *A*, à trois énergies qu'on ne s'attendrait, à priori, qu'à rencontrer un peu plus tard et que ces énergies soient considérées comme formant le corps (*śarīra*) du son transcendant qui est *A*. Ce corps dynamique est l'énergie primordiale appelée *Tripurā* puisqu'elle est triple et c'est de cette triple énergie que naîtront « les trois mondes »[2]. Ce sera elle aussi qui les résorbera car l'aspect destructeur de l'énergie est également présent dans cette triade : *Raudrī* est l'énergie destructrice, celle de Rudra, et *kālāgni*[3] est aussi l'énergie de Rudra qui résorbe l'univers.

Ā

Si l'on peut distinguer dans la première étape transcendante de la Parole, *A*, deux aspects : *akula* et *kula*, une absolue transcendance et une énergie transcendantale (elle-même divisible en trois), ces deux aspects sont du moins indissolublement liés. Ils vont maintenant, dans une deuxième étape de la Parole, être plus nettement discernables mais non pas pourtant différenciés, car tant qu'on n'a pas dépassé les 16 phonèmes de *A* à *AḤ* on reste dans Śiva, c'est-à-dire au niveau de

(1) Nous avons vu ce texte, qui est une citation du Tantrasadbhāva, au ch. III, pp. 110-113. Le rappel de ce texte par Jayaratha souligne le double caractère cosmique et microcosmique du procès d'émanation phonématique.

(2) TĀ, III, 67, comm. (p. 78), citation du Vāmakeśvarīmata Tantra.

(3) Id. (pp. 78-80). Sur *kālāgni*, cf. aussi TĀ, IV, 167 et comm. (vol. 3, pp. 180-183). *Kālāgni* est le dernier des *bhuvana* : le plus bas ; c'est donc à partir de lui que commence la résorption de l'univers. Śiva et la Déesse sous leur aspect destructeur sont donc parfois appelés Kālāgnirudra et Kālāgnirudrakāli. Ils sont alors le feu primordial, ou le « grand temps », *mahākāla*, dans lequel tout l'univers s'anéantit par retour au « Je » absolu (*aham*). Le VBh., 52, mentionne une méditation sur *kālāgni*, envisagé comme un feu qui dévore le corps du yogin (cf. aussi ŚSV, III, 4, pp. 78-9).

Il existe une Kālāgnirudra Upaniṣad, śivaïte, qui traite de l'application sur le corps de signes faits avec des cendres. Kālāgnirudra y est, bien entendu, Śiva, sous son aspect destructeur.

la non-dualité qui est celle du premier principe. Jayaratha le rappelle avant d'aborder la description de l'étape de *Ā* en citant le *śloka* suivant : « Ni Śiva sans Śakti, ni Śakti sans Śiva. Toute l'expansion est leur inséparable union » (*yāmala*) ; ils sont, ajoute-t-il, mutuellement tournés l'un vers l'autre et c'est cela qui produit le flot de la manifestation cosmique.

A se divise donc en deux : *A* + *A*, ce qui donne le deuxième phonème : la voyelle longue *Ā*. Le Transcendant, *anuttara*, se divise en Śiva et en son énergie que désignent les termes d'*akula* et de *kaulikīśakti*. « L'union de ces deux, dit le *śloka* 68 du 3e *āhnika* du TĀ (p. 81), est appelée fusion (*saṃghaṭṭa*). C'est ce qu'on nomme l'énergie de béatitude (*ānanda*) d'où jaillira l'univers » [1]. Apparaissant lors de cette agitation, de cette friction unitive, que connote le terme *saṃghaṭṭa*, cette énergie de béatitude est ébranlement (*calana*), jaillissement (*ucchalattā*) ou encore « vibration » (*spanda*) : tout ce qui fait la vie du principe et qui le rend créateur. Tout engendrement, d'ailleurs, s'accompagne de félicité. C'est pourquoi l'énergie de Śiva qui se manifeste maintenant est celle de béatitude ou de félicité : *ānanda* = *Ā* (il fallait bien, au demeurant, qu'apparaisse maintenant une énergie désignée d'un terme dont la première lettre soit un *a* long). Cette énergie, dit Abhinavagupta dans le PTV [2], apparaît avec le phonème *Ā* lorsque Bhairava, maître de l'énergie, prend conscience (*vimarśa*) à la fois de son aspect d'*akula* et des énergies de *kula*. A ce moment donc, non seulement ces deux aspects, *kula* et *akula*, sont plus nettement distingués mais a lieu une prise de conscience de soi par la conscience et cette prise de conscience est pleine de béatitude [3]. *A*, la pure conscience (*cit*) transcendante, n'était que lumière fulgurante (*prakāśa*) ; avec *Ā* apparaît la prise de conscience (*vimarśa*) de cette fulguration ; mais sans qu'aucune dualité n'intervienne, ni que *vimarśa* ne l'emporte sur *prakāśa*.

(1) *tayor yad yāmalaṃ rūpaṃ sa saṃghaṭṭa iti smṛtaḥ/*
ānandaśaktiḥ saivoktā yato viśvaṃ visṛjyate//

(2) pp. 167-8.

(3) Cf. également ŚSV, II, 7 (p. 60) : « *ahaṃvimarśaprathamakalā anuttarākulasvarūpa satī* ». La béatitude est définie par Abhinavagupta dans IPVV, I, 5 (vol. 2, p. 177, in fine) : *svarūpasya svātmanaḥ paripūrṇanījasvabhāvaprakāśanam eva parāmarśamayatām dadhad ānanda iti ucyate* : « on appelle béatitude ce qui n'est que la plénitude de l'illumination de sa propre nature accompagnée d'une prise de conscience active de soi-même, de sa propre nature ».

Le TĀ, *śloka* 69, ajoute que cette énergie est l'essence (*sāra*), la catégorie suprême née de l'union de Śiva et de Śakti, le « cœur » (*hṛdaya*) [1] ; or, le cœur, pour le Trika, est le centre créateur même de la Conscience- Selon le Tantrasāra [2], l'énergie de béatitude est liberté. Elle est égale. ment repos (*viśrānti*) dans le transcendant. Mais ce repos n'implique nullement l'absence d'énergie : cette béatitude est, en fait, celle d'une prise de conscience dynamique de soi par laquelle le principe intensifie la tendance à la manifestation qu'il recèle. Cette tendance va apparaître plus nettement encore avec le phonème suivant I.

I

Le troisième phonème, *I*, correspond à *icchāśakti*, terme que l'on peut traduire (de façon toute approximative) par énergie de volonté. *Icchā*, en effet, connote plutôt l'effort vers quelque chose, le vœu, le mouvement de l'être vers quelque chose qui lui fait défaut, ou encore l'orientation de la pensée, ou l'intention. S'il faut retenir la glose qu'Abhinavagupta donne de ce terme dans le Tantrasāra [3], *icchā* serait *abhyupagama*, c'est-à-dire le mouvement d'approche vers, le consentement à, quelque chose. Il s'agit donc moins de la volonté créatrice divine que du mouvement du divin qui, de la béatitude qui était prise de conscience du Transcendant et repos en lui-même, entre dans une phase qui le rapproche un peu plus de l'émanation et où il consent à cette émanation, où se dévoile en lui une intention créatrice. Cette intention créatrice, dit le Tantrasāra, repose dans l'énergie de béatitude. Elle est l'émerveillement (*camatkāra*) que le principe éprouve devant sa liberté [4]. Nous avons vu, en effet, que la béatitude est, selon Abhinavagupta, liberté (*svātantrya*). Lorsque la pure conscience, dit-il encore [5], est tout-à-fait manifestée (*prasṛta*), on a la parfaite plénitude de l'énergie de volonté. Elle correspond à une forme plus condensée de la conscience

(1) Sur le « cœur », cf. PTV, p. 31, et ch. VII, pp. 307-8 et 349.

(2) Chapitre I, p. 6.

(3) TS., ch. VIII (p. 74) : « l'énergie de volonté a en effet pour nature un mouvement d'approche, sans aucune particularisation, vers la connaissance et l'activité » : (*jñānakriyayoḥ sāmyarūpābhyupagamātmakatva*). Également Mahārtha Mañjarī, 49 (p. 105) ; cf. ch. IV, pp. 160-162.

(4) TS, ch. I, p. 12 : *anuttara eva hi viśrāntir ānandaḥ*, et p. 6 : *taccamatkāra icchāśaktiḥ*.

(5) PTV, pp. 168-170.

(*saṃvidghana*) [1] où la liberté première tend, sinon à se réduire, du moins à tendre vers ce qui peu à peu réduira sa spontanéité originelle.

Dans le Tantrāloka [2], Abhinavagupta expose ainsi l'apparition d'*icchāśakti* et du phonème *İ* :

« Dans cette friction unitive, à cause de la nature de la pure conscience [3], celle-ci prend réflexivement conscience d'elle-même (*pratyavamarśa*). C'est là l'énergie de volonté, maître suprême des énergies non-redoutables » [4].

Jayaratha explique cette prise de conscience réfléchie comme un acte de prise de conscience synthétique (*parāmarśa*) du suprême sujet conscient, qui est désir de projeter l'émanation (*sisṛkṣātman*). Il n'y a là pas d'émanation, mais seulement une intention émanatrice, une pensée orientée vers ce qui sera plus tard l'émanation et en laquelle ne se trouve que la joie devant la surabondance que la conscience recèle en elle ; c'est pourquoi on n'y voit que le premier élément (*prathamatuṭi*) [5], mais le plus élevé, de l'énergie de volonté qui n'est pas encore affectée, perturbée par ce qui sera créé ultérieurement.

L'autre aspect, moins élevé, de l'intention émanatrice va se manifester avec le 4e phonème : *Ī*.

Ī

Ī, c'est Īśāna [6], l'énergie de souveraineté, de domination, ou Iśitrī, la dominatrice, la souveraine. Sur le plan purement phonématique, c'est *i* + *i* qui donne *ī*. Du point de vue des énergies de Śiva, c'est égale-

(1) Sur les valeurs du terme *ghana*, *ghanatā*, cf. PTV, pp. 64, 66, 166-7, 170.

(2) III, 71 (p. 83).

(3) C'est-à-dire, dit Jarayatha, parce qu'elle prédomine.

(4) *saṃghaṭṭe 'smiñcidātmatvād yattatpratyavamarśanam/*
icchāśaktir aghorāṇāṃ śaktīnāṃ sā parā prabhuḥ//

On a vu, ch. IV, pp. 147-9 et 161-2, que *pratyavamarśa* caractérise *parā* et *paśyantī vāk*.

(5) *Tuṭi*, ou *truti*, désigne un moment en lequel se divise le souffle (*prāṇa*) et la prise de conscience de l'univers. Il y a 16 *tuṭi*. Le premier *tuṭi* est le premier moment de conscience, sans dualité (*nirvikalpa*). Cf. TĀ, X, 183 sq. et TS, ch. IX (pp. 102-105), également PTV, p. 103.

(6) Appellation qui, avec *icchā*, se trouve déjà dans l'ABS, XVI, 47.

ment une forme plus affirmée de l'énergie de volonté. C'est dans *icchā*, dit le TS [1], que repose *īśāna* :

« Lorsque cette énergie de volonté est perturbée (*prakṣubdharūpa*) la Souveraineté apparaît. Alors naissent les *devatā* suprêmes et non-redoutables qui habitent dans la voie de Śiva » [2].

Cette perturbation de l'énergie de volonté, qui n'existait pas en *I*, est dûe à ce que l'intention émanatrice apparaît ici plus nettement et tend à troubler la pureté parfaite de la conscience originelle. La volonté ici, dit Abhinavagupta, dans le PTV [3], commence à vouloir percevoir, du fait de la liberté de Śiva qui va se manifester comme énergie de connaissance. Elle souhaite voir apparaître l'objectivité [4]. La souveraineté, dit d'ailleurs Jayaratha dans son commentaire [5], consiste en une manifestation extérieure sous la forme des énergies innombrables de Śiva. Ce sont ces énergies dont parle le *śloka* 72-3 cité ci-dessus. Favorables, elles guident l'ascète sur le chemin de la libération.

U

Avec le cinquième phonème, *U*, le désir de manifester l'univers qui était apparu avec *I* comme une prise de conscience réfléchie (*pratyavamarśa*) du suprême sujet conscient, prend la forme de l'éveil, de l'éclosion ou de la révélation (*unmeṣa*) [6], dans cette conscience, du cosmos en

(1) TS. ch. III (p. 12).

(2) TĀ, III, 72-3 (p. 84).

(3) PTV, p. 168.

(4) Id., p. 170.

(5) TĀ, id. (p. 85).

(6) *unmeṣa*, c'est au sens propre l'ouverture des paupières, l'éclosion d'une fleur ; au contraire, *nimeṣa* est leur fermeture, leur repliement. On conçoit donc que ces deux mots soient utilisés pour exprimer l'apparition de la manifestation au sein de la Conscience Suprême, puis son extinction en elle. Voici les termes, au demeurant, dont se sert la première des Spanda Kārikā pour décrire l'activité divine : « Hommage à Śaṅkara, source de la puissance de la roue des énergies, dans l'épanouissement et le repliement duquel l'univers disparaît et apparaît : *yasyonmeṣanimeṣabhyāṃ jagataḥ pralayodayau.* » Mais comme le font remarquer les commentateurs de ce verset (Rāmakaṇṭha dans sa Vivṛtti (Sp. K.) et Kṣemarāja dans le Sp.N. et le Sp.S.), l'apparition (*unmeṣa*) de l'univers a pour corrélatif la disparition (*nimeṣa*) de la pure conscience indifférenciée et inversement la révélation (*unmeṣa*) de celle-ci entraîne la disparition (*nimeṣa*) du monde ou de la conscience empiriques. Il y

tant qu'objet sur lequel portera l'énergie de connaissance du Suprême [1].

L'énergie de connaissance (*jñānaśakti*) apparaît en effet maintenant. Ce qui n'était encore qu'intention émanatrice (avec *icchā*), puis désir de percevoir la manifestation (avec *īśāna*), devient connaissance de la manifestation. Mais connaissance purement idéale, car aucune forme, aucun objet de connaissance, n'existe à ce niveau. Elle est, dit Jayaratha, l'éveil, la révélation du cosmos sur lequel porte l'intention émanatrice par le fait d'un désir qui naît en Śiva de la connaître intérieurement. C'est la vibration subtile originelle (*ādyaḥ parispanda*) [2], c'est-à-dire le premier mouvement infiniment subtil qui se trouve à la source de tout mouvement, de tout l'univers.

« Lorsqu'est révélée l'énergie de connaissance qui est éveil (*unmeṣa*) de toutes les modalités de ce sur quoi porte l'énergie de volonté, on a *U* » [3].

Les divinités qui apparaissent à ce stade sont, à la différence de celles que nous avions en *Ī*, redoutables, et elles obstruent le chemin de la libération [4].

Ū

Tout comme l'énergie de volonté, l'énergie de connaissance prend deux aspects successifs selon que son aspect objectif (*jñeyāṃśa*) est moins ou plus apparent, ou qu'elle est moins ou plus perturbée (*kṣobhita*). La perturbation étant ici, comme dans le cas de *I* et *Ī*, le mouvement précurseur de la manifestation qui se fait plus sensible au fur et à me-

a donc un jeu continuel entre *unmeṣa* et *nimeṣa* dans lequel ces deux termes échangent leur sens selon qu'on les envisage dans la perspective de l'émanation ou dans celle de la résorption.

Nous avons vu plus haut (ch. IV, p. 152, note) qu'*unmeṣa*, en tant qu'éveil à la Réalité Suprême, désigne également la pensée sans dualité (*nirvikalpa*) sous-jacente aux formes de pensée discursive.

(1) TĀ, III, *śl.* 73-4 : « ce qui était d'abord une prise de conscience réfléchie de soi-même, héros unique, se transforme en énergie de connaissance lorsqu'elle devient révélation de l'univers à connaître » :

svātmapratyavamarśo yaḥ prāg abhūd ekavīrakaḥ|
jñātavyaviśvonmeṣātmā jñānaśaktitayā sthitaḥ||
(vol. 2, p. 85).

(2) TĀ, III, comm. (pp. 85-6).

(3) PTV, p. 168 : *unmiṣanti tu jñānaśaktir īṣyamānasakalabhāvonmeṣamayī ū iti.*

(4) TĀ, III, *śl.* 74-5 et comm.

sure que se dessine plus nettement en Śiva l'intention émanatrice. Comme *īś na* dans *icchā*, *ūnatā* repose en *unmeṣa* [1]. Et, de même que *I*, le phonème *U* a deux formes : brève (*U*) et longue (*Ū*).

« Lorsque, la révélation se faisant plus forte, l'aspect objectif [de l'énergie de connaissance] se trouve vivement perturbé, alors la déficience (*ūnatā*) [2] apparaît dans la pure conscience ».

Ce *śloka* du TĀ [3] est commenté comme suit par Jayaratha : « L'aspect objectif de la connaissance prenant le pas sur l'aspect subjectif se trouve plus nettement manifesté. Dès lors, apparaît la perturbation, c'est-à-dire le support de la diversité objective ainsi que, du fait de la prédominance de l'objectivité, la non-plénitude, c'est-à-dire la diminution (*ūnatva*) de l'aspect de pure connaissance idéale. C'est une contraction (*saṃkoca*) de la conscience. Ainsi naît le 6e phonème » [4].

Voici comment Abhinavagupta, dans le style obscur qui est souvent le sien, décrit cette étape dans le PTV : « La révélation (*unmiṣattā*) des [formes d'énergie] qui tendent à être révélées se transforme alors, par le fait de la rétraction (*saṁkoca*) qui est la prise en soi de tous les objets [futurs] par la Suprême Conscience [qui devient, de ce fait,] diminuée (*ūnībhūta*). [Cette rétraction est due] à la masse des objets qui doivent être manifestés, qui ne sont encore [à ce niveau] que les premiers linéaments de la différenciation dont l'état de non-manifestation est comparable à celui de l'objectivité lorsqu'elle se trouve [encore] dans l'organe interne, et qui n'apparaissent pourtant qu'après la révélation [de l'étape précédente : *U*] qui forme, elle, toute l'essence de ce souffle vital intérieur [de la Conscience qu'est l'*unmeṣa*]. C'est là l'énergie de connaissance manifestée dans toute sa clarté, portant la masse de toute l'objectivité, le pis de la vache céleste [5] qui est la divinité suprême, et c'est [le phonème] *Ū* » [6].

(1) TS, ch. III (p. 13).

(2) Dans l'ABS, XVI, 47, la condition de *Ū* est *ūnarūpa*.

(3) *jñeyāṃśaḥ pronmiṣan kṣobhaṃ yadaiti balavattvataḥ|*
ūnatābhāsanaṃ saṃvinmātratve jāyate tadā|| TĀ, III, 75-6. (vol. 2, p. 86).

(4) *Jñānāpekṣayā jñeyarūpo 'ṃśa udriktatvāt prasphuṭībhavan, yadā kṣobhaṃ tattannīlasukhādyātmanā citrākāradhāritām eti tadā jñeyasyādhikyāt jñānasya jñānamātrarūpatāyām ūnatvasya — apūrṇatvasya ābhāsanaṃ jāyate — saṃkocādhigamo bhavet, iti ṣaṣṭhavarṇodayaḥ* (id., p. 87).

(5) On se rappelle les rapports qui existent, dans le Ṛgveda, entre la Parole et la Vache (RV, III, 55, 1, ou VIII. 100, 10-11) ; cf. ch. I, p. 34.

(6) PTV, pp. 168-9 : *unmiṣattaiva unmimiṣatām api antaḥprāṇasarvasvarūponmeṣottaraikarūpair api antaḥkaraṇavedyadeśīyāsphuṭaprāyabhedāṃśabhāsamānabhāvarā-*

Nous nous trouvons donc, avec *Ū*, au moment où commence vraiment d'apparaître, dans Śiva, la représentation du monde objectif. On l'appelle, dit le TĀ, III, 76-77, le début de l'existence de la voie de l'objectivité. Ce développement est la prise de possession (par la Conscience) de la diversité des apparences de la connaissance [1]. Il ne s'agit ici, bien entendu, que d'une représentation toute intérieure de cette diversité des formes que revêtira l'Univers, qui est l'objet sur lequel porte l'énergie de connaissance. L'Univers apparaît dans la conscience de Śiva à ce niveau comme inséparable de la connaissance qu'il en a. Nous sommes, en effet, au niveau de l'indifférenciation. Sans doute, l'idée commence-t-elle à se préciser et, par là, à perdre de sa plénitude première et c'est en cela qu'elle est diminuée (*ūna*). C'est pour cela aussi que des vagues (*ūrmi*) (terme bien fait pour être rattaché au phonème *Ū*) apparaissent dans l'océan de la conscience. Mais il n'y a pas encore véritablement d'objectivité. Il n'y a pas de forme [2], mais le germe de la forme et de l'univers est là.

Le phonème *Ū*, aussi bien, est considéré comme étant le germe du procès de manifestation des phonèmes, c'est-à-dire comme l'étant plus particulièrement que les autres phonèmes, de *A* à *AḤ*, qui sont tous pourtant, comme Śiva, des germes (*bīja*) de la manifestation. « Cette 6e prise de conscience phonématique (*parāmarśa*) est, plus essentiellement qu'une autre, la prise de conscience du Suprême qui amènera l'univers à l'existence. C'est à partir d'elle qu'étant unies mutuellement ou partiellement naissent toutes les autres prises de conscience phonématiques » [3].

Cette position prééminente de *Ū* s'explique du fait que ce phonème est pris, en quelque sorte, comme le symbole des 6 premiers phonèmes qui sont les premières étapes, les plus hautes, de la parole, donc celles d'où découlent toutes les autres (en ce sens PTV, p. 224, l. 10-11 :

śibhiḥ saṃkocavaśena ūnībhūtānuttarasaṃvitsarvabhāvagarbhīkāreṇa anaṅgadhainavīrūpaparadevatāyā ūdhorūpā ūḍhasakalabhāvarāśiḥ susphuṭā prasṛtā jñānaśaktiḥ ū iti.

(1) *rūḍhaṃ tajjñeyavargasya sthitiprārambha ucyate|*
rūḍhir eṣā vibhodhābdheścitrākāraparigrahaḥ|

(2) Jayaratha le précise d'ailleurs dans son comm. au *śloka* 76 (p. 88) : *tatra anuttarānandayor śuddhasaṃvinmātrarūpatvāt tadapekṣayā bhedābhāvāt prameyavārtāpi nāstīti.*

(3) TĀ, III, 77, comm. : *iha khalu etad eva paravimarśātmamukhyaṃ parāmarśaṣaṭkaṃ yataḥ parasparaṃ prameyeṇa vā saṃghaṭṭe sati nikhiklaparāmarśodayaḥ.* (vol. 2, p. 88).

ūkārāntāḥ tatprabhavatvād anyasya: [les phonèmes de *A*] à *Ū*, car [tous] les autres [phonèmes] proviennent de ceux-ci) [1].

Nous allons voir précisément que les quatre phonèmes qui suivent ne font pas réellement progresser la manifestation et que celle-ci ne franchira une étape de plus que par la combinaison des six premiers phonèmes entre eux.

Ṛ Ṝ Ḷ Ḹ

Les six premiers phonèmes (*A*, *Ā*, *I*, *Ī*, *U*, *Ū*) avaient l'avantage de fournir chacun la lettre initiale d'un terme (*anuttara*, puis *ānanda*, puis *icchā*, etc.) qui convenait fort bien pour désigner les aspects que prenait successivement l'énergie, au sein de Śiva, pour commencer de produire la manifestation. Les quatre liquides que nous rencontrons maintenant ne se prêtent, par contre, pas à un tel usage : il y a peu de mots, et en tout cas aucun qui convienne, commençant par *Ṛ*, pratiquement pas par *Ṝ* et *Ḷ*, et quant à *Ḹ* il n'a qu'une existence théorique. Il était dès lors moins simple de justifier la présence de ces quatre phonèmes (que le *varṇasamāmnāya* amène pourtant inéluctablement après *Ū* et avant les diphtongues) comme étapes de l'évolution interne de Śiva. Abhinavagupta et Jayaratha arriveront pourtant à le faire, mais en mêlant plus étroitement que jusqu'à *Ū* les considérations phonétiques aux cosmologiques et, comme il n'était pas très facile de diviser le mouvement de l'énergie en quatre d'une façon qui pût, sans trop d'absurdité, correspondre à ces quatre phonèmes, ces spéculations seront, on va le voir, assez peu claires. Abhinavagupta les expose assez rapidement et de façon fort obscure dans le PTV. Il en traite également dans les *śloka* 77 à 91 du livre III du TĀ que Jayaratha commente assez longuement, mais sans être beaucoup moins ésotérique [2]. Les explications données dans ces deux ouvrages diffèrent d'ailleurs légèrement.

C'est ici de nouveau l'énergie de volonté, l'intention émanatrice (*icchāśakti*) qui prédomine. Nous avons vu qu'elle prend successive-

(1) Également TĀ, III, 184 (p. 180) : *svarāṇāṃ ṣaṭkam eveha mūlaṃ syād varṇasaṃtatau*. Les *śloka* suivants du TĀ (184-192) ramènent d'ailleurs ces six phonèmes aux trois premiers, triade de base de l'émanation phonématique, formée des énergies de conscience, de volonté et d'éveil : *ataḥ ṣaṇṇāṃ trikaṃ sāraṃ cidiṣyunmeṣaṇātmakam* (*śl.* 192).

(2) Cf. également ŚSV, I, 7, comm. (p. 61) et TS, ch. III (pp. 13-14).

ment deux aspects : calme et perturbé, correspondant aux deux phonèmes *I* et *Ī*, selon que l'idée de ce sur quoi elle porte, c'est-à-dire la manifestation, commence plus ou moins à lui apparaître.

Cette double énergie va s'associer maintenant au son *ra* et au son *la*. Il s'agit, notons-le bien, des sons *ra* et *la* (*ralayoḥ śruti*) et non pas des phonèmes (*varṇa*) *RA* et *LA*, semi-voyelles qui, dans notre système, sont classées avec les consonnes et qui correspondent, non pas à Śiva, mais aux catégories (*tattva*) suivantes de l'émanation. Aussi bien Jayaratha, qui souligne ce point, ajoute-t-il que le son *ra* brille d'un éclat instantané, comme l'éclair, alors qu'un phonème a une durée, et rappelle-t-il que dans Śiva l'objectivité (qui est présente au niveau des phonèmes *RA* et *LA*) n'existe pas [1]. D'autre part, les textes tantriques, et pas seulement ceux du Trika, regardent le phonème *RA* (et le *bījamantra RAṂ*) comme le germe du feu (*agnibīja*) et le phonème *LA* (et le *bījamantra LAṂ*) comme celui de la terre (*pṛthivībīja*) [2]. Dès lors, lorsque l'énergie de volonté, sous sa forme non-perturbée, se manifeste comme une illumination subite, comparable à un éclair, on aura le phonème *Ṛ* ; et sous sa forme perturbée, également brillante mais relativement plus durable, on aura *Ṝ* ; puis, lorsque cette double énergie se manifestera comme stabilité (*sthairya*, *niścalatā*), état qui est propre à la terre, on aura *Ḷ* et *Ḹ*.

Cette description de *Ṛ* et *Ḷ* comme formés d'un élément consonnantique et d'un élément vocalique est celle de la phonétique traditionnelle dont les conceptions se trouvent donc ici transposées sur le plan métaphysique [3].

La stabilité est immobilité ; la terre est le dernier des *tattva*, celui où se termine le mouvement de l'émanation. Comment, dès lors, arrivé à ce point, le mouvement pourrait-il se poursuivre en Śiva ? Jayaratha indique en outre que ce sur quoi porte l'énergie de volonté (*iṣyamāna*),

(1) TĀ, III, 79, comm. (pp. 89-90) qui s'appuie sur le Mahābhāśya pour dire que *Ṛ*, *Ḷ* et *RA*, *LA* sont des espèces différentes.

(2) Les *bīja* des autres éléments sont *YA* (*YAṂ*) : air ; *VA* (*VAṂ*) : eau, et *KṢA* (*KṢAṂ*) : éther ; cf. ch. VI, p. 271, TĀ, XI, 20, comm. (vol. 7, 2°, p. 12), et Sv.T., IV, 103 sq.

(3) Cf. par exemple Atharva Prātiśākhya, I, 37, 39 : *saṃpṛṣṭarephaṃ ṛvarṇam* ... *salakāram ḷvarṇam*. Notons toutefois que Bhartṛhari (VP., IV, 148) considère que l'élément vocalique associé à *Ṛ* ou *Ḷ* est *A*. De la même façon l'ABS, XVI, 53 (vol. 1, p. 150) fait naître *Ṛ* et *Ḷ* de l'association de *A* avec R et L. (Faut-il rapprocher cela de la définition par Grammont du *r* voyelle en anglais comme « une sorte d'a » ? Cf. J. Bloch, *La prononciation de R en sanskrit*, BEFEO, t. 44, pp. 43-45).

c'est-à-dire ce qui formera l'objectivité et dont l'apparition progressive marque l'évolution interne de Śiva vers l'émanation, n'est pas présent en *Ṛ Ṝ Ḷ Ḹ* où ne se trouve que son ombre (*chāyāmātreṇaiva*) [1]. Le *śloka* 80 du TĀ rappelle, en plus, que l'énergie de révélation (*unmeṣa*), qui précède ces 4 phonèmes, n'est que le réceptacle de l'objectivité, non sa source, laquelle se trouve dans la forme antérieure d'énergie : *icchā*. Et quant à la manifestation effective de cette objectivité, elle ne se produira que plus bas avec l'apparition de l'énergie d'activité (*kriyā-śakti*).

Or, dans la mesure où l'objet sur lequel porte l'énergie de volonté est présent, ne serait-ce que dans ses linéaments les plus subtils, dans cette volonté — et nous avons vu que c'est bien là ce qui se passe entre *I* et *Ū* — l'intention émanatrice garde son efficience. Mais ici nous n'avons plus rien de ce sur quoi porte la volonté, nous n'en avons plus que l'ombre (*chāyā*), terme [2] qui est peu clair (car comment différencier l'ombre de l'objectivité de ses linéaments ?) mais qui marque, du moins dans l'esprit de Jayaratha, l'absence de cette objectivité en tant qu'efficience émanatrice. On n'aurait donc ici que la pure volonté dépourvue de puissance créatrice.

Nous nous trouvons dès lors dans une sorte d'état d'arrêt de l'énergie émanatrice.

Cet arrêt, c'est un repos (*viśrānti*) en elle-même de la conscience, or un tel repos, pour notre système, est béatitude (*ānanda*) et lumière (*prakāśa*). De fait, selon le *śloka* 81 du TĀ, « ce quadruple aspect de l'énergie de volonté est le nectar d'immortalité qui, en l'absence de toute autre agitation, n'est le germe de rien d'autre » [3]. Ce nectar d'immortalité, dit Jayaratha, est le suprême *camatkāra* qui naît du repos en son propre Soi [4]. Quant à la perturbation (*kṣobha*), elle est mentionnée ici car elle est un attribut du germe (*bīja*) alors que la matrice (*yoni*) est le support de cette perturbation. C'est de l'union du germe et de la matrice, et de la perturbation de celle-ci par celui-là, que naît toute chose. Or les voyelles (de *A* à *AḤ*) sont des germes. Śiva est le germe.

(1) TĀ, III, 91, comm. (p. 90).

(2) On le trouve également employé par Abhinavagupta dans le TS, ch. III (p. 14).

(3) *icchāśakter ataḥ prāhuścātūrūpyaṃ parāmṛtam/*
kṣobhāntarasyāsadbhāvān nedaṃ bījaṃ ca kasyacit// (vol. 2, p. 91).

(4) Également TĀ, III, 92 (p. 101) : *ātmany eva ca viśrāntyā tat proktam amṛtātmakam* : « lorsque [l'énergie] se repose en elle-même, on appelle cela nectar d'immortalité ».

Les consonnes (de *KA* à *KṢA*), Śakti, sont matrice. Leur union crée les univers. S'il en est ainsi, les phonèmes *Ṛ Ṝ Ḷ Ḹ* participant phonétiquement de ces deux catégories de phonèmes devraient, semble-t-il, avoir un particulier pouvoir créateur. Il n'en est rien, au contraire. Le TĀ explique cela en disant qu'ils ne sont précisément pas des germes. Ils ne peuvent, par conséquent, être ni cause, ni support, de perturbation [1]. Ils ne sont donc pas créateurs. Aussi bien, sont-ils appelés phonèmes neutres (*napuṃsaka*) ou stériles, littéralement : « eunuques » (*ṣaṇḍha*) [2].

Dans le PTV, Abhinavagupta donne, de fait, une autre explication : « Ce groupe de 4 phonèmes, écrit-il, est appelé stérile comme l'est une graine brûlée, parce qu'il a pénétré dans la vacuité, et nullement parce qu'il ne possèderait en aucune façon la nature de germe. Rien, en effet, n'existe hors du couple de Śiva et Śakti, qui sont germe et matrice : il n'est pas question [d'un état autre que celui de germe et de matrice, ou de Śiva et Śakti] dans le Mālinīvijaya ou dans les autres *śāstra*, etc., et, d'ailleurs, dans les plaisirs du monde un tel repos [existe également et] est félicité. C'est pourquoi ces 4 [phonèmes] sont appelés germes d'immortalité » [3].

Nous retrouvons ici un aspect de ces 4 phonèmes que nous avions aperçu déjà il y a un instant : *Ṛ Ṝ Ḷ Ḹ* ne sont pas appelés seulement stériles, mais aussi *amṛtabīja* ou *amṛtavarṇa* : germes, ou phonèmes, du nectar d'immortalité qui est, nous l'avons vu, la jouissance émerveillée du repos de la conscience en elle-même. En l'absence de toute perturbation, il y a, en effet, repos de la pure volonté non-créatrice. Ce repos, s'il faut en croire le PTV, n'est pas dû à l'impossibilité de créer, puisque ces 4 phonèmes recèlent en eux la double nature nécessaire à toute création, mais à ce que la volonté souhaite ici retenir en elle son énergie créatrice et jouir de la béatitude du repos ainsi obtenu. L'allusion d'Abhinavagupta aux plaisirs du monde vise l'instant d'immobilité du spasme où va se produire l'émission créatrice, instant du plus extrême plaisir.

(1) Id., *śl.* 91 (p. 100) :

prakṛitaṃ brūmahe nedaṃ bījaṃ varṇacatuṣṭayam|
nāpi yonir yato naitat kṣobhādhāratvam ṛcchati||

(2) En fait, *ṣaṇḍha* est aussi un terme grammatical = *napuṃsaka.*

(3) PTV, p. 174 : *etaccatuṣkaṃ śūnyarūpatānupraveśāt dagdhabījam iva ṣaṇḍharūpaṃ bhaṇyate na tu sarvathā bījarūpatvābhāvāt, bījayonyātmakaśivaśaktyubhayātirekiṇaḥ kasyacid api abhāvāt, śrīpūrvādiśāstreṣu cānabhidhānāt laukikasukhādiṣu caivaṃvidhaiva viśrāntir ānandarūpeti, tad evāmṛtabījacatuṣkam ity uktam.*

On doit aussi y voir une allusion aux pratiques sexuelles tantriques dont ces considérations métaphysiques dérivent, sans doute, et où le yogin ne trouve la félicité la plus haute et n'atteint le but de son ascèse que s'il est capable de conserver son énergie en lui, c'est-à-dire d'arrêter l'émission séminale.

Nous avons vu, enfin, que le PTV expliquait la stérilité de ces 4 phonèmes par le fait qu'ils avaient pénétré dans la vacuité. Il faut revenir un instant sur ce point. Voici ce qu'écrit Abhinavagupta : « Là [1], [toutes ces formes que revêtira le monde objectif] sont reliées à d'autres et combinées, en se mêlant, à d'autres, mais elles existent d'abord sous une forme en quelque sorte vide (*śūnya*) et dont on ne peut pas prendre conscience. Comme les grenouilles qui sautent [2]. Mais le corps [de cette énergie d'activité] ne cesse pas pour autant d'être formé de Transcendance (*A*) et de Béatitude (*Ā*) car celles-ci sont ineffables, car elles sont présentes dans toutes les [formes de] connaissance et car c'est en elles que tout repose puisqu'elles sont l'écran ultime [sur lequel se reflète l'émanation]. Au contraire, l'ébranlement (*saṃrambha*) qui s'étend de l'énergie de volonté (*I*) à celle de souveraineté (*Ī*) est capable de s'étendre et en lui-même [3] et dans le stade du Transcendant et de la Béatitude (*A* et *Ā*) [4].

« Cette [énergie], s'enfonçant dans son propre corps qui est vacuité, s'immerge d'abord en une forme lumineuse, faite de feu, [qui est celle des phonèmes] *Ṛ* et *Ṝ*. Comment pourrait-on nier, en effet, que dans ces deux phonèmes on a *I* et *Ī* associés au son de la lettre R, dont la nature propre est la luminosité ? C'est ce que dit le bienheureux Puṣpadanta :

« ou encore [cela] est établi par le fait qu'il y a identité avec le son *ra* ».

« De fait, lorsqu'apparaît un désir de pénétrer dans l'aspect immobile [5] de la vacuité, on passe [d'abord] graduellement par un état de

(1) Au niveau de l'énergie d'activité, c'est-à-dire à partir du phonème *E*, qui suit immédiatement *Ḹ*.

(2) En sautant, les grenouilles passent d'un point à un autre sans transition, ou plutôt à travers un moyen terme comparable à un vide. De même l'énergie d'activité, qui se manifeste avec les diphtongues *E*, etc., mais dont l'origine est les voyelles *A* à *Ū* (puisque les phonèmes *E*, etc., sont obtenus en combinant *A* et *I*, etc.), passe de ces voyelles à ces diphtongues par-dessus le « vide » des phonèmes *Ṛ Ṝ Ḷ Ḹ*.

(3) Ce qui donne *Ṛ Ṝ Ḷ Ḹ* qui ne sont que la pure énergie de volonté.

(4) Ce qui associe *I* et *Ī* à *A* et *Ā* et donne *E* et *AI*.

(5) Et non plus lumineux.

conscience lumineux, puis, avec la pénétration dans l'état d'immobilité, apparaissent les phonèmes *Ḷ* et *Ḹ* qu'accompagne le son de la lettre *L* qui est immobilité, état qui est propre à la terre. Finalement, l'énergie de souveraineté (*Ī*) plonge [1] le plus longuement possible et, dépassant ce qui constitue toute forme d'objectivité, atteint la condition de vacuité et d'immobilité [complètes], c'est-à-dire l'état « allongé » (*plutatva*) (*Ḹ*). [Ceci se produit] en vertu de la règle « il n'y a pas de forme longue du phonème *Ḷ* » [2]. Alors que pour les phonèmes *A*, etc., la forme allongée n'est que l'allongement de leur forme longue, [ici,] en vertu de la règle que l'on vient d'énoncer, la forme longue de *Ḷ* n'a pas d'existence propre. Mais il suffit » [3].

Les 4 phonèmes *Ṝ Ṛ Ḷ Ḹ* seraient, semble-t-il, envisagés comme « vides » pour la même raison qui les faisait considérer comme repos et nectar d'immortalité : parce que l'énergie de volonté et de souveraineté s'y enfonce en elle-même, au lieu de progresser vers la manifestation. Elle y brille d'abord parce que l'énergie est lumineuse et qu'elle est associée au germe du feu *RA*, puis, la vacuité devenant plus totale, c'est l'immobilité associée au germe de la terre, *LA*, qui l'emporte. Cet état

(1) *plutvā* : ayant plongé ou : s'étant allongé, c'est-à-dire ayant pris la forme la plus allongée : *Ḹ*. L'équivoque est voulue comme permettant de lire la phrase sur deux registres : celui de la phonétique et celui de l'énergie. Les deux devant d'ailleurs se confondre, puisque le procès phonématique est le procès même de l'énergie.

(2) Il n'en existe qu'une forme brève (*hrasva*) qui dure une more (*mātra*) et une allongée *pluta*) qui vaut trois mores.

(3) PT(V, pp. 172-4 : *tatra yadyadanyavyāmiśritasāṃkaryamanyasaṃbandhād eti tattadanāmarśanīyaśūnyaprāyasvarūpākramaṇapuraḥsarīkāreṇa tathā bhavati — plavānām iva bhekādiḥ, tatrānuttarānandātmakaṃ vapur na vyapasarati — avyapadeśarūpatvāt, sarvajñāneṣu sarvādhāravṛttitvena paryavasyati — paryantabhittirūpatvāt, api tu kramasahiṣṇutvāt saṃrambhecchaiveśanāntā svātmani anuttarānandapade ca prasaraṇakṣamā, tataḥ saiva śūnyātmakaṃ svaṃ vapur avagāhamānā bhāsvaraṃ rūpaṃ tejomayam iva prathamaṃ gāhate ṛ-ṝ iti, aira hi i-ī ity anugamo bhāsvararūparephaśrutyanugamaśca katham apahnūyatām tathāha bhagavānpuṣpadantaḥ raśrutisāmānyād vā siddham iti. śūnye hi niścale rūpe anupravivikṣāyāṃ bhāsvararūpasaṃvittisopānākramaṇaṃ sthitam eva, tato niścalarūpānupraveśāt pārthivarūpasatattvaniścalatātmakalakāraśrutyanugame ḷ-ḹ iti, tathā ca paryante īśanarūpataiva samagrabhāvātmasvarūpollanghanena dīrghataraṃ plutvā niścalāṃ śūnyāṃ sattām etīti plutatvam eti « ḷvarṇasya dīrghā na santi » iti nyāyāt, avarṇādīnāṃ tu dīrghasyaiva dīrghataratā plutatvaṃ, tacca prāṅnītyā dīrghatvam eva pṛthagaparyeṣaṇīyam ity āstāṃ tāvat.*

Nous avons cité et traduit à la page 209 les six lignes qui suivent et terminent le passage relatif à ces quatre phonèmes.

de vacuité totale est associé par Abhinavagupta, un peu plus loin dans le même texte [1], à l'état de sommeil profond : *suṣupti* — qui, selon l'IPV, III, 2, 15, correspond au repos de la conscience dans la vacuité où le souffle [2] est identifié au « grand espace » (*mahāvyoman*) où se trouve le troisième *brahman*, c'est-à-dire à la réalité suprême en tant que totale vacuité (*paripūrṇaśūnya*). On sait, en effet, que le Trika décrit parfois les étapes les plus hautes de l'émanation comme caractérisées par la vacuité (*śūnya*), celle-ci étant bien entendu considérée non pas comme un vide ontologique, mais bien au contraire comme la conscience, ou l'énergie, prise en elle-même, sans aucune trace d'objectivité ; et c'est en effet sous cet aspect, essentiellement, qu'apparaissent *Ṛ* *Ṝ* *Ḷ* et *Ḹ* [3].

La situation particulière de ces 4 phonèmes, dans le procès de manifestation des énergies en Śiva, apparaît encore en d'autres passages du PTV et du TĀ auxquels nous avons déjà fait allusion [4] et où l'on voit Śiva, par la fulguration de la prise de conscience synthétique du « Je » suprême (*ahaṃparāmarśasphuraṇāt*), manifester d'abord son aspect solaire avec les douze énergies limitatrices (*kalā*) des phonèmes de *A* à *visarga*, sans les *ṣaṇḍhavarṇa*, puis révéler son aspect lunaire, divisé en seize *kalā*, ce qui nécessite l'introduction des quatre phonèmes, ou *kalā*, qui manquaient encore. Ces derniers sont aussi appelés, on se le rappelle, *amṛtavarṇa*, or l'*amṛta*, le nectar, c'est aussi le *soma* et *soma*, c'est la lune. Leur apparition permet à Śiva d'acquérir la plénitude de l'énergie faite des seize *kalā* ainsi que sa pleine nature qui est *somasūrya*, lune et soleil, c'est-à-dire le maître des énergies, Śiva, et l'ensemble de ses énergies, Śakti. Mais *Ṛ*, *Ṝ*, *Ḷ* et *Ḹ* font en même temps appa-

(1) PTV, p. 228.

(2) *tāvanmātra* (= *jñeyaśūnyatā*) *stithau proktaṃ sauṣuptam* ... (vol. 2, p. 260).

(3) Nous avons vu plus haut (ch. III, p. 84) que l'énergie du son est, à ses étapes les plus hautes, de *vyāpinī* à *unmanā*, parfois aussi décrite comme vide. Dans le même sens, VBh., 127 : dans son commentaire Aghoraśiva cite un *śloka* qui définit *śūnya* comme le vide de toute souillure, l'absence de tous les *tattva* et de tout objet de connaissance sensorielle (*ālambanadharma*), ainsi qu'un passage de la Vimarśinīdīpikā, selon laquelle le stade de *śūnya* est liberté, plénitude, ce qu'on appelle Śiva, ce où tous les *tattva* se résorbent et d'où ils naissent tous :

svatantraṃ paripūrṇaṃ ca śivākhyaṃ śūnyadhāma tat//
tattvāni yatra līyante yasmāt samudayanti ca// (VBh., pp. 110-111 de l'édition KSTS.).

(4) Ch. III, p. 136 note 1.

raître en Śiva une tendance vers la limitation (c'est le rôle des *kalā*, d'ailleurs), annonçant la manifestation limitée qui apparaîtra plus tard. Dans cette perspective, donc, les quatre liquides jouent un rôle positif dans la naissance de la manifestation différenciée, ou plus exactement un rôle négatif, mais du moins un rôle différent de celui de zone de repos, de vacuité, c'est-à-dire de pure conscience qu'ils ont dans le système que nous examinons en ce moment [1].

Mais après cet arrêt l'évolution va reprendre avec les diphtongues nées de la combinaison des six premières voyelles, auxquelles nous arrivons maintenant.

E

Le mouvement intérieur de Śiva vers l'émanation s'était arrêté avec les 4 phonèmes « stériles » qui correspondaient à un repos en elle-même de l'énergie de volonté sans mélange. Ce n'est, en effet, que par le mélange, par l'union de deux éléments ou aspects complémentaires que, dans un système de pensée aussi profondément imprégné de symbolisme sexuel que le Trika, peut se produire un progrès dans la manifestation. Le mouvement vers l'émanation va donc reprendre avec les 4 phonèmes suivants, les diphtongues *E*, *AI*, *O* et *AU*, qui sont produites par la combinaison des 6 premiers phonèmes de *A* à *Ū* [2]. (Des 5 phonèmes, dit le TĀ [3], car l'énergie de béatitude, *ānanda*, *Ā* est considérée comme inséparable du Transcendant, *anuttara*, *A*, énergie de la pure conscience qu'il est d'ailleurs à peine nécessaire de mentionner car il est présent en tout [4]. Il est la vibration suprême (*paraspanda*), l'acte créateur originel, source et substrat de toute la manifestation).

« Le Transcendant, vibration suprême, et la béatitude, se mettant ensemble en mouvement, s'unissant tous deux aux [énergies de] volonté

(1) *Soma* est en effet envisagé comme étant plus spécialement l'énergie d'activité qui fait briller dans l'indifférenciation de Śiva ce qui formera la manifestation : TĀ, IV, 133 (vol. 3, p. 144).

(2) L'ABS., XVI, 50, accorde aux diphtongues une excellence particulière du fait qu'elles combinent les énergies des trois premiers phonèmes. Elle les appelle pour cela *kūṭa* : les sommets, les plus hautes, appellation qui, dans le Trika, s'applique à *KṢA* (*infra*, p. 242).

(3) III, 92 (vol. 2, p. 101).

(4) *supra*, p. 192.

et révélation, atteignent à l'extrême variété » [1]. Cette variété, ce sont les 4 phonèmes *A*, *E*, *AI* et *AU*.

« Lorsque les deux [aspects de] la conscience, transcendance et béatitude, s'unissent avec l'énergie de volonté, c'est là ce qu'on appelle « triangle » qu'embellit la joie de l'émission » [2]. Ce triangle, c'est le phonème *E* que l'on appelle, en effet, *trikoṇa*.

On voit ici réapparaître des considérations sur la graphie des phonèmes, car la lettre *E*, en devanāgarī, a, de fait, une forme à peu près triangulaire. *E* est également appelée *trikoṇa*, triangle, parce que trois énergies y sont manifestées : celles de volonté et de connaissance, qui existaient déjà, et celle d'activité (*kriyā śakti*) qui commence ici d'apparaître et à laquelle on devra la manifestation, archétypale, de l'objectivité en Śiva. Chacune de ces énergies est considérée comme formant un des angles (*koṇa*) du triangle.

Voici comment Abhinavagupta s'exprime dans le PTV : « Quand les [énergies de] volonté et souveraineté pénètrent dans le corps de la béatitude et dans la sphère transcendante qui est antérieure [à tout] et ne déchoit jamais de sa nature propre, [on a alors, combinés, les 4 phonèmes] *A* ou *Ā* + *I* ou *Ī*, ce qui donne *E*. Mais non pas dans l'ordre inverse. Il y a toutefois une différence entre la pénétration [dans la béatitude] et la [pénétration] dans le stade transcendant. La pénétration dans le stade de la béatitude est, en effet, un état manifeste (*sphuṭatā*), alors que ce qui résulte de l'union avec le stade transcendant est, par rapport à ce [qui résulte de l'union avec la béatitude], plus subtil » [3].

(1) TĀ, III, 93-4 (p. 102) :

yo 'nuttaraḥ paraḥ spando yaścānandaḥ samucchalan//
tāvicchonmeṣasaṃghaṭṭād gacchato 'tivicitratām/

(2) TĀ, III, 94-5 (p. 103) :

anuttarānandacitī icchāśaktau niyojite//
trikoṇam iti tat prāhur visargāmodasundaram/

(3) PTV, pp. 174-5 : *tad evam iccheśanaṃ cānandavapuṣi anuttaraparadhāmani ca prāgbhāvini svarūpād apracyāvini anupraviśya a ā i ī iti, na tu viparyaye, yathoktam avarṇa ivarṇe e iti, anupraveśe cānuttarapadānupraveśe syād api kaścid viśeṣaḥ, ānandapadānupraveśe hi sphuṭatā, anuttaradhāmasambhede tu sūkṣmatā tadapekṣayā.*

Cette distinction entre plus ou moins grande subtilité sert à Abhinavagupta à faire ressortir l'état plus « subtil », c'est-à-dire plus élevé dans l'ordre de la manifestation, de *E* par rapport à *AI* et de *O* par rapport à *AU*.

Sur le plan de la manifestation de l'énergie d'activité, ces 4 phonèmes représenteront, en effet, chacun un état plus manifeste de cette énergie qui est *asphuṭa* dans

E est donc *A* ou *Ā* + *I* ou *Ī*.

Dans un système où les triades jouent un rôle important, l'aspect triangulaire de ce phonème devait lui valoir une place de choix. Étant donné qu'il est formé aussi bien par l'union des énergies transcendante (*A*) et de béatitude (*Ā*) avec l'énergie de volonté (*I*) ou de domination (*Ī*), que par celle des trois énergies de volonté, de connaissance et d'activité, *E* apparaît comme le germe synthétique des énergies qui manifesteront l'univers. Il synthétise également les trois étapes de la parole : *paśyantī*, *madhyamā* et *vaikharī* [1] qui correspondent aux énergies de volonté, de connaissance et d'activité en tant que résidant, bien entendu, dans la parole à son niveau suprême, *parā*, qui est celui où se trouve *E*.

On a vu d'ailleurs [2] que le Trika introduit déjà cette notion de triade (si fondamentale dans un système de pensée qui est nommé d'après cette notion même) dans le premier phonème, *A*, à propos du tracé de cette lettre dans l'écriture devanāgarī et, de son côté, Abhinavagupta, dans un passage du PTV [3], décrit le grand secret (*mahāguhya*) dont la Déesse demande la révélation à Śiva, et qui est le Transcendant, *A*, comme étant, entre autres, le triangle (*trikoṇa*) des énergies, etc., réunies dans l'indifférenciation de la pure connaissance.

Le Tantrāloka et le Kāmakalāvilāsa l'appellent également *sṛṅgāṭa*, c'est-à-dire triangle [4]. Le commentaire moderne du KKV [5], qui cite d'ailleurs le TĀ, III, 94-95, précise le caractère de mère, créatrice des univers, de ce triangle des énergies qui est, dit-il, extrêmement secret. On voit l'importance de *E*, ainsi qu'un aspect assez particulier et qui lui est propre : ce phonème, en effet, se trouve en Śiva. Il fait donc partie des voyelles, ou germes, et il est, en effet, souvent appelé *trikoṇabīja*, germe triangulaire. Mais il doit à sa forme de triangle inversé

E, *sphuṭa* dans *AI*, *sphuṭatara* dans *O* et *sphuṭatama* dans *AU* (TĀ, III, 96, comm. p. 106).

(1) KKV, *śl.* 22-24.

(2) *Supra*, pp. 197-8.

(3) PTV, pp. 52-57.

(4) Ou un fruit de forme triangulaire (Trapa bispinosa ?) qui pousserait notamment au Cachemire.

(5) Notamment KKV, 22-25, cité en note au ch. III, p. 101. Le triangle dont traite le KKV est le triangle *kāmakalā*, issu de la division du *bindu* et non pas celui du phonème *E* dont il s'agit ici, mais la division en trois de *bindu* joue précisément dans la manifestation de l'énergie du son le rôle que jouent dans l'émanation phonématique les phonèmes *E*, *bindu* et *visarga* (cf. ch. III, pp. 99 et sq.).

d'autres valeurs encore d'une grande importance pour une pensée tantrique ou tout simplement indienne ; Jayaratha [1] l'indique : « Le terme de *trikoṇa* indique l'aspect de réceptacle de la naissance, autrement dit de bouche de yoginī (*yoginīvaktra*) de ce phonème ». Le réceptable en question, c'est, bien entendu, *yoni*, à la fois matrice et organe sexuel féminin : c'est de là, nous dit-il, que naît l'énergie suprême, selon qu'il est dit : « Lorsqu'elle naît, courbée hors du sanctuaire triangulaire ». Et : « le triangle est appelé *bhaga*, *yoni*, cercle caché qui se tient dans l'espace, dont les angles sont volonté, connaissance et activité et au centre duquel se déroule [le son] *ciñcinī* » [2]. « Dans la vie ordinaire, écrit-il encore, l'endroit de la procréation est celui de la plus haute félicité à cause de la projection (*sphāra*) qui y est associée lorsque se produit la félicité de l'émission » [3]. *E* est, d'ailleurs, parfois appelé *yonibīja*, germe de la matrice.

Associant triplicité et symbolisme sexuel [4], *E* ne peut qu'avoir une importance exceptionnelle dans le Trika [5].

Le phonème *E* est parfois appelé germe de la *mālinī* en tant que germe de l'égarement ou de l'inconscience : *mohabīja* [6]. On conçoit en effet, que, dans la mesure où *E* marque l'apparition de la moins élevée des énergies, celle d'activité, et où il est lié à l'aspect de *yoni* qui est normalement celui des consonnes, c'est-à-dire de la manifestation impure, il puisse être considéré comme introduisant en Śiva le germe

(1) TĀ, III, 94, comm. (pp. 103-104).

(2) Sur ce son, cf. ch. III, p. 86, note 1.

(3) *trikoṇam ityanena yoginīvaktrāparaparyāyajanmādhārarūpatvam apy asya sūcitam | tata eva hi parā śaktir udetīti bhāvaḥ, yad uktam :*

yad ullasati śṛṅgāṭapīṭhāt kuṭilarūpiṇī|

iti | tathā :

trikoṇaṃ bhagam ity uktaṃ viyatsthaṃ guptamaṇḍalam|
icchājñānakriyākoṇaṃ tanmadhye ciñcinīkramam||
iti|

...caryākrame 'pi hi visargasyānandaphalasya saṃbandhinā sphāreṇa parānandamayaṃ prasarasthānam, iti| (vol. 2, p. 104).

(4) Sur le symbolisme sexuel du triangle, cf. G. Tucci, *Tracce di culto lunare in India*, R.S.O., XIII, 1929-30, pp. 419-427, et J. J. Meyer, *Trilogie Altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, vol. III, pp. 133-294.

(5) Ces valeurs ne lui sont pas attribuées que dans le Trika, mais aussi dans d'autres textes tantriques. Ainsi dans la Jayākhya Saṃhitā (VI, 37) et dans l'ABS. (XVII, 9) qui l'appellent *tryaśra* : triangle et *jagadyoni* : matrice de l'univers.

(6) PTV, p. 155, lignes 12-13

de l'inconscience qui règnera dans la manifestation impure après l'intervention de *māyā*, où le sujet conscient limité perd la conscience des étapes les plus hautes de la réalité — cet état aurait ici son germe. Mais on peut aussi penser, peut-être, puisque le phonème *E* apparaît juste après la vacuité associée aux quatre *ṣaṇḍhavarṇa* et assimilée à l'état de *suṣupti*, que l'inconscience qui le caractérise ne serait que l'absence en Śiva de conscience de l'objectivité : dans la ŚSV, en effet, *moha* est assimilée à *suṣupti*.

Enfin, le phonème *E* est considéré comme ayant une particulière importance dans la *mālinī* [1], dont il serait le germe. Il est en effet *yonibīja*. Or cette expression condense en un seul mot les deux termes de la dualité *yoni-bīja*, c'est-à-dire les deux aspects masculin et féminin, Śiva et Śakti, de l'énergie de la Parole, que la *mālinī* a précisément pour caractéristique de mêler étroitement.

AI

« Une prise de conscience phonématique manifestant une diphtongue ne se produit pas seulement par la jonction du Transcendant et de la béatitude dans l'énergie de volonté, mais encore dans le cas suivant :

> « les énergies de transcendance et de béatitude
> se développant dans [*E*] atteignent la condition
> [d'une figure] aux six pointes formées par la
> conjonction de deux triangles ».

« Lorsque là, dans le triangle [formé par le phonème *E*], les énergies de transcendance et de béatitude [*A* et *Ā*] se développent, s'accroissent par le procès de *sandhi* conformément à [la règle de Pāṇini] : « les phonèmes '*aic*' portent le nom de 'croissance' », alors le Transcendant [*A*] qui, comme on l'a dit, possède les trois énergies : Raudrī, etc., et la béatitude [*Ā*] dont l'essence est la manifestation de ces [trois énergies], à cause de leur triplicité, par l'union des deux triangles, celui de *A* et celui de *E*, atteignent la condition [d'une figure] à six pointes, c'est-à-dire à six angles (*ṣaṭkoṇa*). En d'autres termes, ils manifestent la lettre *AI*.

« Dans l'écriture, cette figure n'apparaît pas car elle est extrêmement secrète ; on se borne à ajouter un trait au-dessus de la lettre *E* pour indiquer son accroissement.

(1) Il est mentionné à ce titre dans le PTV, p. 155, id.

Et dans les activités du monde on obtient la *mudrā* à six pointes par l'union étroite (*sampuṭī*) des deux « triangles » du héros et de la yoginī ».

Cette page du TĀ [1] exprime assez bien ce qu'il y a à dire du phonème *AI* qui s'obtient, ce qui est phonétiquement exact, en ajoutant *A*, ou *Ā* à *E*. C'est grâce au caractère « triangulaire » de *A*, résultant, comme nous l'avons vu [2], de la présence en lui des 3 énergies : Raudrī, Ambikā et Jyeṣṭhā — caractère qui s'étend à *Ā*, dans la mesure où *Ā* n'est que l'expansion de *A* — que son union avec le triangle *E* donne une figure formée de deux triangles inversés, c'est-à-dire une étoile à six branches.

Étant donné le symbolisme de ces deux triangles, *E* apparaît comme *yoni* (il est, nous l'avons vu, le *yonibīja*) et *A* comme *bīja* (il est le *bīja*, le germe par excellence), dès lors *AI*, la figure formée de ces deux triangles, représente, au degré ordinaire, comme l'indique Jayaratha, l'union sexuelle du yogin et de sa partenaire, union qui n'a d'ailleurs de valeur que parce qu'elle reproduit l'union archétypale de Śiva et Śakti. Au degré cosmique le double triangle de *AI* symbolise précisément l'union indissoluble de Śiva et Śakti dans l'indifférenciation du principe. Jayaratha emploie d'ailleurs, à l'occasion de l'union rituelle du yogin, le terme de *sampuṭī* qui ne connote pas seulement l'union mais l'absolue coïncidence (comme de deux bols hémisphériques s'emboîtant l'un dans l'autre sans aucun espace intermédiaire) de Śiva et Śakti [3].

AI est un des phonèmes dont nos textes donnent une représentation graphique liée à la valeur symbolique de ce phonème, tirée en partie de l'écriture (pour un des triangles) et en partie du nombre des énergies censées exister en *A* (pour l'autre triangle). Cela est bien hybride : le

(1) TĀ, III, 95-6 (vol. 2, p. 105) :

anuttarānandaśaktī tatra rūḍhim upāgate||
trikoṇadvitvayogena vrajataḥ ṣaḍarasthitim|

tatra trikoṇe 'pi yadā anuttarānandau rūḍhim — « vṛddhireci » iti saṃdhikrameṇa praroham prāptau, tadā anuttarasya pūrvoktanītyā raudryādiśaktitrayamayatvena ānandasyāpi tatsphāramātrasāratvena trikoṇarūpatvāt akāraikāralakṣaṇatrikoṇadvayayogena, ṣaḍarāṃ — ṣaṭkoṇāṃ sthitiṃ vrajataḥ — aikārarūpatām avabhāsayata ityarthaḥ | lipau punar evaṃrūpatvam atirahasyatvāt na pradarśyate — ityekārasyaiva dviguṇībhāvonmīlanāyopari rekhāvinyāsaḥ | caryākrame 'pi hi siddhayoginītrikoṇadvayasampuṭībhāvena ṣaḍaramudrāmayī sthitir jāyate, iti|

(2) *Supra*, p. 198.

(3) Sur *saṃpuṭī*, cf. PTV, pp. 261-63, 267 ; PTlv, pp. 10 & 21 ; également ch. VII, pp. 318-9.

Trika semble avoir élaboré son exposé d'ensemble de l'émanation phonématique à partir d'éléments disparates qu'il n'a pas systématisés.

Encore que *AI* soit formé par l'adjonction des énergies de transcendance et de béatitude aux trois énergies assemblées en *E*, il est considéré parce qu'il marque une étape de plus vers l'émanation, comme contenant l'énergie d'activité sous une forme plus claire que dans *E* [1].

O

A et *Ā* s'unissent maintenant avec *U* ou *Ū* et on obtient le 13e phonème, *O*. Les deux premiers phonèmes, dans ce cas, sont considérés comme germes, et les deux autres comme matrices. La révélation (*unmeṣa*) et la diminution (*ūnatā*) de la Conscience, liées à ces phonèmes représentant un stade plus avancé dans le mouvement vers la manifestation que ne l'étaient la volonté (*icchā*, *I*) et la souveraineté (*īśāna*, *Ī*), on considère donc que dans *O* l'énergie d'activité est plus claire que dans *AI* [2]. Les autres énergies y sont également présentes, puisqu'elles sont apparues avec les phonèmes de *A* à *Ū*, qui sont tous contenus dans ceux qui les suivent, mais c'est l'énergie d'activité dont on souligne plus particulièrement la présence à ce stade.

Cette dernière énergie sera manifestée plus clairement encore dans le stade suivant, *AU*, qui est beaucoup plus important que celui-ci du point de vue de l'énergie divine comme de celui du yoga [3].

AU

Le quatorzième phonème, *AU*, apparaît lorsque se produit une nouvelle prise de conscience phonématique où *A* et *Ā* s'unissent à *O*.

A ce moment, l'énergie d'activité est parfaitement manifestée et, avec elle, les énergies très redoutables correspondant à la manifestation impure [4]. Ces divinités terribles, « qui font tomber de plus en plus bas

(1) L'ABS, XVI, 51, indique que le phonème *AI* est connu sous le nom de *aiśvaryavān* : dominateur (de même que *E* était *edhamāna* : prospère).

(1) Cf. TĀ, III, *śl.* 96 et 97 (vol. 2, pp. 106-107).

(2) Pour l'ABS, XVI, 52, *O* est appelé *ota* : « invoqué » et *AU* est caractérisé par sa puissance : *aurjitya* — il s'agit toujours de trouver, tant bien que mal, à chaque phonème un qualificatif ou une appellation dont la lettre initiale soit ce phonème.

(4) TĀ, III, 103 (p. 111).

les âmes enchaînées », sont liées à l'énergie d'activité qui est celle qui manifestera l'univers jusque dans ses formes les plus inférieures ; c'est pourquoi elles sont si redoutables et elles enchaînent les créatures au *saṃsāra*. Elles n'agissent, bien entendu, qu'au niveau de la manifestation impure mais elles apparaissent pourtant dès maintenant en Śiva — dans l'indifférenciation première, bien entendu.

Dans *AU* les énergies de volonté et de connaissance sont également présentes de la façon la plus manifeste. L'importance de *AU* est précisément due à ce que les trois énergies de Śiva s'y trouvent en parfait équilibre dans toute leur intensité. C'est pourquoi *AU* est appelé *triśūlabīja*, le germe qui est le trident des énergies de Śiva [1], le trident symbolisant, en somme, l'unité dans la triplicité. Les trois énergies sont présentes à ce niveau dans toute leur pureté, sans la moindre coloration d'objectivité, du fait, précisément, qu'elles sont unifiées et que cette unité, dit Jayaratha, est l'énergie d'activité pure de toute objectivité [2].

AU est également un des trois phonèmes qui forment le *bījamantra SAUḤ*. Il y représente la plénitude de l'énergie. C'est aussi la portion centrale de ce *bīja*, c'est-à-dire *AU*, qui, dans la pénétration (*vyāpti*) de l'univers par ce *mantra*, est associée à la sphère cosmique de l'énergie (*śaktyaṇḍa*) [3].

Le Tantrāloka ajoute que le yogin qui arrive à s'immerger totalement dans cette triple énergie parvient à l'état pur, « sans fard » (*nirañjana*), qui est une condition de perfection inébranlable où toute impureté a

(1) TĀ, III, 104 (p. 111) ; TĀ, V, 60, comm. (vol. 3, p. 365) : « *śūlam* » *icchādiśaktitrayam aukāraśca*.

(2) Id., III, 107, comm. (p. 114) ; cf. également PTV, p. 176, lignes 6 à 8 : *tathā hy aukāra eva kriyāśaktiparispandaḥ parisamāpyate iti — icchājñanayor atraivāntarbhāvāt*. « Ainsi la vibration subtile de l'énergie d'activité atteint sa perfection dans le phonème *AU* du fait que [là] les énergies de volonté et de connaissance résident dans [l'énergie d'activité] ».

(3) Cf. PS, *śl*. 43-45, comm. (pp. 78-79 de l'édition de L. Silburn). Cette *vyāpti* est décrite dans le MV, IV, 25 (p. 23), texte que Jayaratha cite ici p. 112 et Abhinavagupta dans le PTV, p. 124. Abhinavagupta, dans le commentaire du *śl*. 29 de la PT (PTV, p. 265 et PTlv, pp. 21-22) mentionne également *AU* en tant que trident des énergies en l'identifiant à Śiva envisagé comme servant de siège (*āsana*) à la Déesse, c'est-à-dire comme étant ce sur quoi repose l'énergie émanatrice. Le trident peut toutefois être aussi celui des trois énergies *parā*, *parāparā et aparā* fusionnées dans la totale transcendance : il est ainsi conçu dans certaines pratiques qui ont pour but, avec l'éveil de la *kuṇḍalinī* au moyen d'un *mantra*, de résorber toute l'émanation dans la pure énergie.

Sur *SAUḤ*, cf. ch. VII, pp. 349 sq.

disparu et d'où il ne pourra jamais retomber dans une condition plus basse [1].

Notons enfin que, selon le *śl.* 109 du TĀ, III [2], huit énergies divinisées : « Brahmī, etc. » peuvent être associées à chacun des huit phonèmes de *Ṛ* à *AU*. Chaque phonème est alors successivement pris comme le « signifiant », le germe phonique, de chacune des huit *devī* qui sont ainsi multipliées par huit et apparaissent donc soixante-quatre fois. Nous avons déjà rencontré [3] ces huit divinités qui président ordinairement aux huit *varga* dont elles sont les *adhiṣṭhāṭṛ devatā*. Pourquoi alors les donner ici comme associées de cette façon aux phonèmes de *Ṛ* à *AU*? — Sans doute est-ce pour les faire apparaître dès le niveau de Śiva, afin qu'existant déjà en lui, elles puissent être ensuite projetées dans l'émanation : le système d'*ābhāsa* du Trika exige en effet que tout existe d'abord archétypalement en Śiva pour pouvoir être, par la suite, reflété aux niveaux inférieurs de l'émanation. Ajoutons qu'en même temps qu'une première apparition en Śiva de ces divinités on a ainsi, à ce même niveau transcendant, le paradigme du chiffre soixante-quatre, important dans le tantrisme et qui est celui de la division des phonèmes lorsqu'on compte leurs mores [4].

BINDU [5]

Le phonème auquel nous arrivons maintenant, l'*anusvāra*, ne fait pas partie des voyelles (non plus que le suivant, le *visarga*). C'est simplement, comme l'indique son nom, une résonance nasale qui suit une

(1) TĀ, III, 108 (p. 115). On trouve dans le Netra Tantra, VII, 37-39 (vol. 1, pp. 169-170) une définition de l'état *nirañjana* qui souligne abondamment tout ce que cette condition a d'extraordinaire : « Les yogin, ô Belle, qui atteignent à cet état, s'identifient à Lui, le Sans-fard, qui est subtil, qui contient en lui toutes les modalités, qui est inébranlable, suprême, pur de toute objectivité, omnipénétrant, condition parfaite et sans égale du Suprême Seigneur », *śloka* que Kṣemarāja glose en toute une série d'adjectifs soulignant la liberté totale, l'indifférenciation, la souveraineté, etc., que connait celui qui atteint à cet état. *Nirañjana* est aussi une appellation de Śiva. Notons enfin que *nirañjanā* (*ā* long) est la pleine lune, or celle-ci est pour le Trika la plénitude de l'énergie de Śiva (cf. ch. III, p. 80).

(2) Id., p. 115.

(3) Ch. III, p. 131.

(4) Id., pp. 136-8.

(5) Sur *bindu* dans la manifestation du son, cf. ch. III, pp. 93 sq., et sur le rôle de *bindu* dans les *mantra*, le ch. VII notamment pp. 300-301.

voyelle. Aussi bien ce phonème, que l'on désigne du terme de *bindu*, goutte, appellation qui se réfère à la fois à sa graphie et à ce qu'il symbolise à cause de cette même graphie, ne correspond pas (non plus que *visarga*) à un nouveau mouvement vers l'émanation au sein de Śiva [1]. Il ne fait que symboliser l'unité indifférenciée de la Conscience, l'unicité de Śiva, le point sans dimension mais qui contient en germe tous les univers, le germe de toute l'émanation. *Bindu*, c'est Śiva lui-même en somme, en lequel on vient de distinguer 14 moment différents, mais qui, en réalité, n'a jamais cessé d'être le point indifférencié, source unique et rayonnante de toute énergie. S'ils ne représentent pas un nouveau mouvement vers l'émanation, *bindu* et *visarga* sont pourtant considérés comme les 15e et 16e *parāmarśa* et ils constituent, en effet, des prises de conscience phonématiques, puisqu'ils correspondent, si l'on peut ainsi s'exprimer, à deux autres points de vue de Śiva sur lui-même : en tant que point (*bindu*) d'énergie rayonnante et en tant qu'énergie émettrice (*visarga*). Voici ce qu'en dit Abhinavagupta dans le TS [2] : « Puis, dans la mesure où tout ce qui sera accompli par l'énergie d'activité et qui demeure en elle [en essence] est perçu dans le Transcendant, tout cela apparaît d'abord en tant que *bindu*, en tant que lumière et pure conscience ». Dans le PTV, il s'exprime de la façon suivante : « Ainsi [les énergies de] volonté (*I*) et de connaissance (*U*) se développent par la pénétration [en elles] de la nature propre du Transcendant [*A* — ce qui donne *E-AI* et *O-AU*] ; puis ensuite elles l'abandonnent et prennent corps en demeurant dans le seul *bindu* qui est la conscience du *puruṣa*, qui

(1) Le TĀ, III, 134-136 (pp. 138-140) discute d'ailleurs de la différence qui peut exister entre les phonèmes *MA* et *HA* d'une part, *bindu* et *visarga* de l'autre. Il recourt, comme on l'avait fait pour les *ṣaṇḍha varṇa*, auxquels il se réfère expressément, à la notion d'ombre (*chāyā*) : « de même que la voyelle *I*, par l'effet de l'ombre d'un fragment de la lettre *RA* (c'est ce qui est appelé le « son » *ra* : *raśruti*), acquiert la nature d'une autre voyelle qui est stérile, de même, ce même *A*, quoiqu'il ne soit pas une voyelle et ne soit que lumière transcendante, lui qui est le phonème originel et l'énergie de la pure conscience, lorsqu'il s'associe, comme à un *upādhi*, à un fragment des phonèmes *MA* et *HA*, il se dédouble par le seul fait qu'il porte le seul « son » de ces deux phonèmes et supporte alors une nouvelle prise de conscience phonématique en prenant l'aspect de *bindu* et de *visarga* » : *ikāra eva yathā rephāṃśacchāyayā ṣaṇḍhātmasvarāntararūpo bhavet, tathaivāsvaro 'pi san anuttaraprakāśātmako 'pi bhavann asau aḥ cicchaktyātmā ādivarṇo makārahakāra leśam upādhitvenāvalambya tacchrutimātradhāritvena dvedhā — binduvisargarūpatayānyaḥ parāmarśāntararūpabhāk bhavatītyarthaḥ* (TĀ, III, 135, comm. ; vol. 3, p. 138).

(2) Ch. III, pp. 14-15.

n'est que pure conscience demeurant dans l'indifférenciation et que ne qualifie qu'une vibration subtile. Cette immersion [des énergies] dans le stade transcendant [*A* donne le *bindu*] : *AṂ* » [1]. « Le *bindu* n'est rien d'autre que la pure conscience », écrit-il encore [2]. Il est suprême lumière indifférenciée [3]. C'est le suprême Seigneur Śiva, en sa seule qualité de suprême sujet conscient, libre [4], qui, même lorsqu'il manifeste la multiplicité du divers, ne déchoit pas de son essence et demeure pur car il est pure conscience [5]. Le *bindu*, dit aussi le TĀ [6], est cette sorte de son qu'on appelle résonance (*nāda*). Étant prise de conscience au niveau suprême de la Parole (*paravāgrūpo vimarśaḥ*), il brille comme le transcendant dans toutes les créatures dont il est l'énergie animatrice (*jīvakalā*). On peut en dire — et c'est ce que fait Jayaratha — ce qu'on a dit de *A*, puisque, en définitive, il s'agit de la même chose : il est présent dans tous les phonèmes comme leur essence et ce qui leur donne vie, et il les renferme tous en lui, de *A* jusqu'à *HA* [7].

Comme *A*, *bindu*, quoique un et indifférencié, unit en lui toutes les énergies, ainsi que diverses triades. Ces triades, on les a vues en *A* et en *E* : on les retrouve ici : la triade, en effet, forme la nature même de Śiva. *Bindu* unit en lui ce qu'on distingue sous les trois appellations de soleil (*sūrya*), lune (*soma*) et feu (*agni*). Il est la lumière qui les inclut et les domine [8]. Ces trois termes s'appliquent sur le plan de la parole signifiante (*vācaka*), celle qui amène le monde à l'existence, aux trois sortes de phonèmes qui forment l'ensemble du son (*śabda*), nature ul-

(1) p. 176 : *evam icchājñāne anuttarasvarūpānupraveśena prāptopacaye pa cāt parityajya tathāvidhopādhiparispandasattām abhedasattārohaṇacinmayapuruṣatattvasatattvavedanārūpabindumātrāveśena vapuṣā tathānuttarapadalīne aṃ iti.*

(2) Id., ligne 11 : *binduḥ punar vedanāmātrāśeṣataiva.*

(3) *avibhāgaḥ paraḥ prakāśaḥ*, TĀ, III, 110, comm. (p. 117) ; également *śl.* 133 (p. 136).

(4) Id., dernière ligne. De manière analogue, pour l'ABS, XVI, 89 (vol. 1, p. 155), le *bindu* est la totalité de toutes les âmes (*sarveṣāṃ cetananāṃ samasthi*) et le Seigneur le plus haut (*uttamapuruṣa*).

(5) Id., p. 119, lignes 2-4.

(6) *Ibid.* *śl.* 113, comm. (p. 119).

(7) TĀ, III, 113, comm. (p. 120).

(8) TĀ, III, 111, p. 117 :

uditāyāṃ kriyāśaktau somasūryāgnidhāmani /
avibhāgaḥ prakāśo yaḥ sa binduḥ paramo hi naḥ //

« Lorsque l'énergie d'activité est présente dans le lieu de la lune, du soleil et du feu, cette lumière indifférenciée, c'est, selon nous, le suprême *bindu* ».

time de l'univers : phonèmes brefs *-hrasva-* qui sont solaires ; longs, *-dīrgha-* lunaires ; allongés *-pluta-* ignés. Sur le plan de la connaissance, cette triade correspond au sujet conscient *-pramātṛ-* solaire, à l'objet de connaissance *-prameya-* lunaire, et aux critères de connaissance *-pramāṇa-* ignés [1]. Le *bindu*, étant la lumière indivise de la conscience, domine ces triades [2]. Intemporel, il est l'origine de la temporalité, car il est énergie d'activité dont la manifestation est liée à la temporalité ; à ce même niveau, toutefois, l'énergie se trouve encore dans la conscience suprême reposant en elle-même, donc hors de toute temporalité. Considéré comme contenant en lui tous les phonèmes de *A* à *HA* et étant *anusvāra* : *AṂ*, *bindu* est naturellement identifié à *aham*, le « Je » absolu, sujet connaissant suprême dont la nature même est de prendre synthétiquement conscience de cette condition de « Je » suprême (*parāhaṃparāmarśasvabhāva*) qui pense « je suis » (*aham asmi*) : affirmation de la subjectivité transcendante et vivante, source de toute énergie et de toute manifestation [4]. C'est également ainsi que l'interprète le Kāmakalāvilāsa [5].

VISARGA

Le mouvement intérieur à Śiva ayant marqué, avec *bindu*, une sorte de retour à sa source indifférenciée, *A*, en même temps qu'un rassemblement des énergies, va maintenant conserver ce caractère de dynamisme intense, mais d'un dynamisme émetteur, agissant à la fois sur lui-même et en lui-même — c'est-à-dire en Śiva — et en direction de la manifestation ultérieure dont les étapes seront liées à l'apparition des consonnes qui suivent le *visarga* et que celui-ci annonce donc.

Bindu, c'était le point unique. Le *visarga* s'écrit avec deux points. La graphie permet donc d'y voir un dédoublement de *bindu*, donc un

(1) Id., *śl.* 115 à 132 (pp. 121 à 136). Cf. ch. III, pp. 102 et 133 sq.

(2) Id., *śl.* 133 (p. 136) : « lorsque ce triple état existe ainsi comme pure lumière et sous forme de goutte, les *śāstra* disent que c'est le *bindu* de Śiva ».

atra prakāśamātraṃ yat sthite dhāmatraye sati||
uktaṃ bindutayā śāstre śivabindur asau mataḥ|

(3) Id. *śl.* 128-129 (pp. 133-134).

(4) Ibid., *śl.* 125 (pp. 129-130).

(5) KKV, *śl.* 3-7 : *bindur ahaṃkārātmā* (*śl.* 7, p. 20 du texte sanskrit). Le commentaire glose cette expression en disant que l'union de *A* et *HA* en *bindu* est celle de *prakāśa* et de *vimarśa*. *Bindu* est donc la totalité de la conscience.

progrès vers la différenciation et un mouvement vers la manifestation. Le mot même de *visarga*, enfin, désigne chez les grammairiens indiens une libération, un échappement, du souffle, substitué en fin de mot à *R* ou à *S*. Connotant l'émission d'un souffle, ce terme était bien fait pour désigner, dans un système d'émanation phonématique, le mouvement émetteur de Śiva qui produit à la fois en lui-même les seize premiers phonèmes et extérieurement tous les phonèmes de *KA* à *KṢA*. Cette émission apparaît comme assez complexe, car elle se révèle à plusieurs niveaux.

Selon le TĀ, l'état de *visarga*, la condition de Śiva en tant qu'émetteur de la manifestation, en tant que premier moment de l'émanation, n'est rien d'autre que la suprême énergie *kaulikī*, c'est-à-dire l'énergie d'*akula*, du Transcendant, que symbolise le phonème *A* [1]. Cet état est celui de la lumière transcendante (*prakāśa*) de Śiva, alors qu'elle désire émettre (*visisṛkṣā*) et qu'elle prend conscience d'elle-même (*vimarśa*) (sans toutefois qu'aucune dualité n'apparaisse dans le suprême sujet conscient) du fait d'un mouvement (*kṣobha*) interne par lequel elle tend à sortir de sa parfaite intériorité pour se tourner vers l'extérieur (*bahiraunmukhyalakṣaṇa*) [2]. Le mouvement intérieur à Śiva qui a amené l'apparition des diverses formes d'énergies, depuis l'énergie de la pure conscience (en *A*) jusqu'à l'énergie d'activité, culmine dans cet état de jaillissement (*procchalatsthiti*) qu'est la fulguration qui produit en Śiva tous les phonèmes [3]. *Visarga* serait, dès lors, non pas tant l'origine de la manifestation que la manifestation elle-même en tant qu'elle réside dans le principe, tout comme, dit Abhinavagupta, l'infinie succession des vagues fait partie de l'océan [4]. Ce serait donc l'acte premier et éternel qui émet et contient à la fois la manifestation, puisqu'il est le principe omniprésent en tant qu'émettant, et la manifestation qui est inséparable de lui. « La condition émettrice est la projection (*kṣepa*) du

(1) TĀ, III, 136 (p. 139). Également *śl.* 143 (p. 145) : « le stade suprême transcendant est appelé *akula*. La condition émettrice (*visarga*) de ce Seigneur est appelée énergie *kaulikī* ». Dans le même sens : TĀ, V, 67 (vol. 3, p. 372) et MVV., I, 890-1 (p. 82) : « Cette suprême *kaulikī*, énergie la plus haute, est [l'énergie] du Transcendant, *A*, *akula*, qui a l'aspect du suprême Bhairava. C'est là le *visarga* d'où naît cet univers ».

(2) Id., *śl.* 136, comm. (p. 139).

(3) Ibid., *śl.* 144 (p. 146).

(4) Ibid., *śl.* 145 (p. 147).

Soi dans le Soi, par le Soi » [1]. Ce caractère de *visarga* est également indiqué par Abhinavagupta dans le PTV : « le *visarga* est le Suprême Seigneur en tant que l'univers lui est intérieur et qu'empli d'énergie de béatitude il vomit et dévore [la manifestation] et qui, lorsqu'il se condensera, ira jusqu'à prendre la forme de la lettre *HA*, puis également, du fait de la diversité des infinies combinaisons [qui font la manifestation] celle de la lettre *KṢA* » [2].

Dans le même texte, Abhinavagupta l'identifie au « troisième *brahman* » dans la mesure où il projette l'émanation mais en demeurant inséparable de Bhairava où, tout en étant présent en tout, il ne se laisse pas atteindre par la non-plénitude propre à la dualité et à la multiplicité du divers [3]. Soulignant plus nettement encore ce double aspect du *visarga*, Kṣemarāja, dans son commentaire de ŚS, II, 7 [4], indique que les deux *bindu* qui forment le *visarga* correspondent à deux émissions simultanées : intérieure et extérieure, dues à deux prises de conscience, l'une interne (*antarvimarśa*) qui montre l'univers comme reposant dans le transcendant et l'autre extérieure (*bahirvimarśa*) qui manifeste les cinq groupes de cinq consonnes, de *KA* à *MA* et les *tattva* jusqu'à *puruṣa*.

Si, parce qu'il est formé graphiquement de deux points, *visarga* peut être considéré comme un dédoublement de *bindu*, il est aussi, parce qu'il est une aspiration, considéré comme proche de l'aspirée *HA*, ce qui le relie à la manifestation dont *HA* est le symbole [5]. On dira alors qu'il a pour nature l'énergie limitatrice, ou une portion, de *HA* (*ha-*

(1) Ibid., *śl.* 141 (p. 144) : *svātmanaḥ svātmani svātmakṣepo vaisargikī sthitiḥ.* Dans le MVV. I, 188-9 (pp. 81-2), Abhinavagupta appelle le *visarga vikṣepa.* Il est suivi, ajoute-t-il, de la dispersion (*viśleṣa*) de cette émission, ce qui formerait une 17e *kalā*, laquelle pourrait même, selon certains, être suivie d'une 18e *kalā* due à une perturbation (*prakṣobha*) ultérieure. Dans ce cas les 17e et 18e *kalā* n'apparaîtraient pas comme transcendantes, mais au contraire comme une étape vers la manifestation.

(2) PTV, p. 200 : *etad viśvam antaḥsthitam ānandaśaktibharito vaman grasamānaś ca visarga eva parameśvaro ghanībhūya hakārātmatāṃ pratipadyānantasaṃyogavaicitryeṇa kṣarūpatām apy eti.*

(3) PTV, p. 230 : sur le « 3e *brahman* » ; cf. ch. VII, p. 350 note 2.

(4) P. 62 : *yugapad antarbahirvisarjanamayavindudvayātmānaṃ visargabhūmim uddarśitavatī, ata eva antarvimarśanena anuttare eva etad viśvam viśrāntaṃ darśayati, bahirvimarśena tu kādimāntaṃ pañcakapañcakam a-i-u-ṛ-ḷśaktibhyaḥ puruśāntaṃ samastaṃ prapañcayati.*

(5) Cf. *supra*, p. 196-7. Sur *HA* cf. *infra*, p. 242. *Visarga* est comme *HA* une spirante (*ūṣman*).

kalā) [1], sous une forme non-manifeste (*avyakta*) ; et que *HA* est une forme grossière de *visarga* [2] puisqu'il correspond à la manifestation des consonnes, des souffles vitaux, etc., qui dans *visarga* ne sont encore présents que sous la forme de l'énergie qui les manifestera. Jayaratha explique le caractère non-manifeste de *visarga* en disant qu'il n'est que « résonance » (*nāda*) [3]. Il ajoute qu'il n'apparaît donc pas de façon manifeste comme le fait le phonème *HA* — ce qui revient à dire qu'il ne s'agit pas encore de la manifestation, mais seulement du premier acte qui l'amorce — qu'il est ineffable, omniprésent, spontané (*sahaja*), existant par lui-même (*svayaṃbhū*), « non-frappé » (*anāhata*), etc.,[4] toutes choses qui sont ordinairement dites du Transcendant, *A*. Il s'agit donc, on le voit, de Śiva lui-même, envisagé comme émettant la manifestation.

Pour reprendre les termes de Jayaratha : « il n'est rien d'autre que le suprême sujet conscient qui, recélant en lui-même tous les univers et s'étendant du Transcendant jusqu'à *HA*, manifeste par sa fulguration intérieure et extérieure sa [triple] nature [correspondant aux trois états cosmiques] de *nara*, *śakti* et *śiva* » [5]. Ou encore : « Seul celui qui, étant libre, est la cause de la quintuple activité est capable d'émission et ce qu'on appelle émission, c'est l'énergie du Transcendant » [6].

Le *visarga* apparaît donc comme symbolisant Śiva, le Transcendant, en tant qu'il émet les 16 phonèmes qui le composent et les 34 autres qui les suivent et qui vont donner naissance à toutes les catégories qui formeront la manifestation, de l'énergie à la terre. Il va donc être suivi de ces 34 phonèmes, de *KA* à *KṢA*, tout comme le *tattva* de Śiva, uni à celui de Śakti, va être suivi des 24 autres *tattva* qui amèneront à l'existence l'ensemble de la manifestation [7].

(1) TĀ, III, 146 (p. 149). Le mot *kalā* peut désigner une énergie subtile ou une portion, un fragment. Le *śl.* 134 du TĀ (p. 138) décrit le *visarga* comme formé par le Transcendant, *A*, auquel s'ajoute, comme un *upādhi*, un fragment, ou encore le son (*śruti*) seulement, de *HA*.

(2) TĀ, III, 142, comm. (p. 145).

(3) Sur ce point, cf. ch. III, p. 88.

(4) Id., 147, comm. (p. 149).

(5) Ibid., 222, comm. (p. 209) : *sa eva hi parapramātrekarūpo 'śeṣaviśvakroḍīkāreṇa anuttarahakārātmanā prasphurann antarbahīrūpatayā naraśaktiśivātmatām ābhāsayet.*

(6) Ibid., 195, comm. (p. 189) : *svātantrasyaiva hi pañcavidhakṛtyakāritvād visarge sāmarthyam, anuttarasyaiva ca śaktiḥ visargaśabdavyapadeśyeti.*

(7) Le TĀ, III, 146-7 (vol. 2, pp. 147-151), contient sur le *visarga* un passage assez obscur où ce phonème est appelé *kāmattatva*. Abhinavagupta ne s'étend pas

Mais cette émanation, dans le Trika, ne se fait pas directement. Elle s'opère, comme on l'a dit, par manifestation, par projection de lumière (*ābhāsa*) et reflet (*pratibimba*), ou contre-partie lumineuse. Śiva projette sa lumière dans l'énergie qui la reflète et qui manifestera l'univers. Il s'ensuit que la manifestation, n'étant qu'un reflet, n'existera que dans la mesure où elle existe d'abord et archétypalement en Śiva afin d'être reflétée dans l'énergie. C'est d'ailleurs bien là ce que nous avons vu : déjà le phonème *A* pouvait symboliser l'ensemble de l'émanation [1] et quant au *visarga*, il est le Transcendant en tant qu'il prend l'aspect de l'univers. Nous allons avoir, dès lors, une triple émanation (*sṛṣṭi*) en commençant par l'émanation transcendantale (*mahāsṛṣṭi*) dans le Transcendant, au niveau de la Parole suprême (*parā vāk*) ou de l'énergie suprême en Śiva. Celle-ci sera reflétée dans l'énergie suprême-non-suprême (*parāparā*), c'est-à-dire dans l'énergie à proprement parler, au niveau de *paśyantī* et *madhyamā*. Puis enfin au niveau non-suprême (*aparā*), différencié, celui de *vaikharī*. De la même façon, l'émission va apparaître d'abord comme *anuttaravisarga*, l'émission transcendantale, qui sera divisée en trois : *para*, *parāpara* et *apara visarga*, correspondant aux niveaux suprême ou transcendantal, de la pure énergie et du monde différencié.

L'émission transcendantale — c'est un point sur lequel le TĀ insiste — c'est essentiellement l'ensemble de la manifestation en tant qu'elle

sur ce point, et le commentaire de Jayaratha, qui expose à cette occasion des spéculations et des pratiques de yoga sexuel, est, naturellement, assez peu clair. Le *visarga*, dit-il, est *kāmatattva*, c'est-à-dire qu'il représente la forme pleine et indestructible de la volonté d'action (*kāma-icchā*). Mais *kāma* est également le désir et *viṣa*, l'union sexuelle. On sait en outre les homologations qui existent entre le plan humain et le plan cosmique. On peut donc rapprocher la félicité de l'union rituelle de la béatitude qui est celle de Śiva lors de l'émission qui résulte de son union avec l'Énergie — le même terme, en effet (*visarga*), peut s'appliquer au semen et à un phonème. On trouve un tel rapprochement chez Abhinavagupta dans le PTV, p. 50, par exemple ; plus loin, le même texte (p. 180), lignes 6-7, nous dit encore que « l'énergie d'émission du Suprême Seigneur est le germe du stade de la suprême béatitude », puisque l'émission amènera la manifestation de tous les phonèmes, laquelle se fera par la pénétration des voyelles, en tant que germes, dans les consonnes, en tant que matrices (id., pp. 181-182). Cet aspect, important, de *visarga*, est nettement souligné par Abhinavagupta dans le MVV. (I, 892 sq. ; p. 82) où l'ayant décrit, il ajoute « c'est là la friction unifiante (*saṃghaṭṭa*) de Śiva et Śakti que l'on appelle *sneha* ».

(1) TĀ, III, 67, comm. (p. 88) ; cf. *supra*, pp. 195-7.

se trouve archétypalement dans le Transcendant [1] où l'on rencontrera donc déjà les 50 phonèmes qui manifesteront le monde, et même la division des phonèmes en 64, ou en 81 [2]. Mais cela ne doit en rien altérer la parfaite indifférenciation du Transcendant. C'est pourquoi on nous dit que les prises de conscience phonématiques (*parāmarśa*) qui ont lieu pour chacun de ces phonèmes, même si elles sont divisées en 50 ou plus, ne correspondent pourtant qu'à une seule prise de conscience de soi (*vimarśa*) de Śiva, elles n'y introduisent donc pas de différenciation, ce qui s'explique également du fait qu'à ce niveau ce sur quoi porte la prise de conscience phonématique (*parāmarśa*) n'existe pas encore en tant qu'objectivité différenciée. On n'a pas encore de phonèmes, pas même l'énergie des phonèmes (ou les phonèmes en tant qu'énergie) : *mātṛkā*, mais seulement Bhairava envisagé comme formé de la masse des sons (*śabdarāśibhairava*) lequel apparaît par l'effet d'un seul acte de conscience (*āmarśa*) [3]. Śiva, dans la mesure où il est cette prise de conscience (*parāmarśa*) par laquelle tous les phonèmes sont en lui — non pas en tant qu'articulés, mais seulement sous forme de « résonance » (*nāda*) — apparaît comme l'agent universel et omniprésent, « le père et la mère » de l'univers : père et mère en tant qu'il l'engendre par son union avec l'énergie, dont il est inséparable [4]. Il fulgure alors, dit Jayaratha, comme l'émission transcendantale [5] où ne se rencontre aucune dualité. Tout au plus peut-on y voir une double propriété en ce que Śiva y perçoit idéalement l'objectivité, tout en l'écartant d'ailleurs [6]. L'univers est alors présent en Śiva, sans dualité, comme *aham*, le « Je » absolu. Śiva et l'énergie y sont unis en une fusion parfaite (*sāmarasya*) [7]

(1) Id.

(2) TĀ, III, 196-7 (pp. 189-191).

(3) Id., *śl.* 198-199 (pp. 191-2). Jayaratha s'appuiera également sur Pāṇini (I, 1, 72), selon lequel « une prescription [applicable à tel élément spécifiant s'applique en fait à toute forme] terminée par ledit [élément, en même temps qu'à lui-même] » (trad. L. Renou), pour confirmer que *HA*, et donc tous les phonèmes, se trouvent déjà inclus dans *A*, c'est-à-dire dans le Transcendant et, par conséquent, qu'ils ne peuvent faire l'objet que d'un seul *parāmarśa* : TĀ, III, 204, comm. (p. 216). Il invoquera également, à cette occasion, la théorie de *sampuṭīkaraṇa* (id., *śl.* 205-206) qui assure la coïncidence du principe et de la manifestation (cf. PTV, *śl.* 30-31).

(4) TĀ, III, 200 (p. 192).

(5) Id., comm. (p. 193) : *anuttaravisargarūpatayā prasphurati.*

(6) *śl.* 202 (p. 194).

(7) Ce terme, ou celui de *mahāsāmarasya*, connote précisément « la fusion intégrale de l'acte de conscience de soi et de l'énergie cosmique » (L. Silburn, VS, p.

où la prise de conscience synthétique (*parāmarśa*) de Śiva par lui-même et celle de l'énergie cosmique sont totalement fusionnées. C'est là l'émission transcendantale [1], qui est un état de totale plénitude où la lumière (*prakāśa*) repose en elle-même et où l'ensemble des phonèmes, et donc l'univers entier, sont fondus dans le Transcendant sous la forme de l'Énergie qui les engendre (*śaktisvarūpinī*). C'est ce qu'exprime le *śloka* suivant du Tantrāloka (TĀ, III, 204, vol. 2, p. 196) : *anuttarādyā prasṛtir ahantā śaktisvarūpinī/pratyāhṛtāśeṣaviśvānuttare sā nilīyate* : « l'émanation qui commence avec le Transcendant et qui va de *A* à *HA* et dont la nature propre est celle de l'énergie, ayant résorbé (ou condensé) en elle l'univers infini, se fond dans le Transcendant ».

Résumant l'énergie émettrice du Suprême Sujet Conscient, ce *śloka* est en même temps un énoncé du symbole de cette énergie : le *mantra AHAM*, dont il convient de dire ici quelques mots.

AHAM

L'énergie émettrice transcendante qui contient en puissance toute la manifestation est symbolisée par *AHAM* [2], le « grand *mantra* suprême », *paramahāmantra*. « Le premier dynamisme de la prise de conscience du « Je » suprême, dit en effet Kṣemarāja dans la Śiva Sūtra Vimarśinī, a pour nature propre celle de l'énergie *akula* transcendante » [3]. Et

107). Il se rencontre également dans certaines écoles du Bouddhisme tantrique où il désigne, de façon analogue, l'intuition de l'unité de l'univers par delà, et au milieu de, la diversité des apparences. Cf. L. SILBURN, *op. cit.*, pp. 39-40 et S. B. DASGUPTA, *An Introduction to Tantric Buddhism*, pp. 138-141, qui cite à ce propos plusieurs tantra bouddhiques, notamment le Hevajra Tantra.

(1) *śl.* 203 (p. 195). C'est aussi ce que l'on appelle *sampuṭīkaraṇa* : *śl.* 205-6 (pp. 197-8). Sur ce terme — qui se rencontrerait aussi, avec une valeur analogue, dans le Bouddhisme tantrique (où existe un Śrīsaṃputikātantra) — cf. *infra*, p. 232, note et ch. VII, pp. 318-9.

(2) La graphie *AHAṂ* (avec l'*anusvāra*) pourrait être préférable puisque ce *mantra* est *A* + *HA* + *bindu*. Nous l'avons parfois utilisée.

(3) ŚSV, II, 7 (p. 60) : *ahaṃvimarśaprathamakalā anuttarākulasvarūpa* ; cf. aussi ŚSV, II, 3 (p. 50).

On peut penser que le rôle cosmogonique attribué au pronom (ou plus exactement à l'exclamation) *aham* n'est pas une invention du Trika. On pourrait alléguer en ce sens un texte tel que ce passage de la BĀUp., I, 4, 1 : « L'*ātman* existait seul à l'origine sous la forme de Puruṣa. En regardant autour de lui, il ne vit rien d'autre que lui-même. Il prononça d'abord « je suis », d'où le nom de « moi » (trad. E. SENART) :

Abhinavagupta : « la prise de conscience synthétique du Seigneur omniprésent qui est l'émission transcendantale où Śiva et Śakti sont inséparablement unis est, en raison de sa plénitude, appelée *AHAM* » [1].

A est, en effet, le transcendant, lequel, nous l'avons vu, peut déjà être considéré comme recélant en lui tous les phonèmes et, plus spécialement, le phonème *HA* qui les représente tous [2] et qui est la source de toute énergie. *HA*, en même temps que tous les phonèmes, est l'aspect « grossier » du *visarga*, donc de l'énergie émettrice du Transcendant. Quant au phonème final, *Ṃ*, il est considéré comme étant le *bindu*, c'est-à-dire comme l'énergie du Transcendant qui se rassemble sur elle-même avant que se produise l'émission. On voit donc comment *AHAṂ* peut être envisagé comme résumant l'énergie émettrice transcendantale, comme résumant même les autres émissions (et même la manifestation) en tant qu'elles se trouvent en puissance au sein de cette énergie [3]. Les textes du Trika citent souvent à ce propos un *pada* tiré de l'Ajaḍapramātr̥ Siddhi d'Utpaladeva : « le repos en elle-même de la lumière de la Conscience, c'est ce qu'on appelle conscience du « Je » : *prakāśasyātmaviśrāntir ahaṃbhāvo hi kīrtitaḥ* [4]. Cette lumière (*prakāśa*),

so 'ham asmītyagre vyāharat. Tato 'hamnāmābhavat. On y voit l'être primordial prendre en quelque sorte conscience de son existence en prononçant « moi », *aham*, et à partir de là assumer un rôle créateur. Plus loin (V, 5, 4), la même Upaniṣad dit qu'*aham* est l'appellation secrète du dieu créateur : *tasyopaniṣad ahamiti.* (Cf. à ce sujet : J. A. B. van Buitenen, *Studies in Saṃkhya*, II, J.A.O.S., 1957, vol. 77, pp. 15 sq.).

(1) TĀ, III, 203 (p. 195) :

> *anuttaravisargātmaśivaśaktyadvayātmani||*
> *parāmarśo nirbharatvād aham ity ucyate vibhoḥ|*

(2) Cf. *supra*, p. 196-7.

(3) TĀ, III, *śl.* 201 (p. 193) : « l'émission de l'énergie, après avoir pris en elle les univers éternels, devient ensuite *śivabindu* en demeurant dans le Transcendant ». Ce qui veut dire, explique Jayaratha, que l'émission qui est celle du Transcendant (*A*) fulgure sous la forme de tous les phonèmes de *A* à *HA* et, étant inséparable du suprême sujet conscient, *A*, lumière suprême indifférenciée qui recèle pourtant en elle toute la manifestation (*HA*), demeure dans la Transcendance que symbolise le *bindu Ṃ*. Ainsi a lieu la prise de conscience de *AHAṂ*. Le Transcendant, *A*, ayant manifesté l'énergie (*HA*), se repose en lui-même dans sa lumière indifférenciée, *Ṃ* (id., pp. 193-194).

(4) APS, *śl.* 22 (p. 9). Voici l'ensemble de ce *śloka* :

> *nārthavyavasthā prāṇādāvahaṃbhāvanirodhataḥ*
> *prakāśasyātmaviśrāntir ahaṃbhāvo hi kīrtitaḥ*

« Pour les êtres animés, etc., aucun objet ne peut exister lorsque s'éteint la conscience

c'est la fulguration qui crée les univers et qui les contient en elle. C'est ainsi qu'Abhinavagupta, dans le PTV, indique que la prise de conscience du « Je » suprême et absolu (*ahaṃvimarśa*) a pour effet d'ancrer la manifestation en Śiva, l'étape même la plus basse de la manifestation portant en elle son essence et ne lui étant jamais extérieure [1]. *AHAM* symbolise particulièrement bien la présence archétypale du monde dans l'énergie émettrice du principe et, comme le monde n'est rien d'autre qu'une effulgence de cette énergie, on a du même coup la présence du principe et de son énergie dans le monde : *sarvasarvātmaka* : tout est dans tout [2].

du « Je », et ce qu'on appelle conscience du « Je », c'est le repos en elle-même de la lumière de la Conscience ».

On trouve ce texte cité et commenté par Kṣemarāja dans la ŚSV, II, 7 (p. 64) et par Abhinavagupta dans le PTV, pp. 55 et 198, le TĀ, III, 203 et 222 et l'IPV, I, 1, 1.

Dans cette même Siddhi, Utpaladeva indique que la prise de conscience qui a pour effet d'amener l'objectivité à l'existence (ou, dans le cas d'un sujet individuel, de lui faire appréhender l'objectivité) ne peut se réaliser complètement que parce qu'elle repose dans son essence où elle fait l'objet d'une prise de conscience qui la perçoit comme n'étant rien d'autre qu'*AHAṂ* :

idamity asya vicchinnavimarśasya kṛtārthatā/
yā svasvarūpe viśrāntir vimarśaḥ so 'ham ity ayam// (APS, 15, p. 6).

Ce *śloka* est cité par Jayaratha dans le commentaire de TĀ, V, 82 (vol. 3, p. 392) et il le résume ainsi : « la prise de conscience synthétique du « Je » est le niveau où repose la prise de conscience active de l'objectivité : *idamvimarśaviśrāntidhāma ahaṃparāmarśaḥ* ». Abhinavagupta le cite dans l'IPV, I, 5, 11, au terme d'un développement qui en précise le sens (vol. 1, p. 244).

(1) PTV, p. 135, lignes 7 à 9 : *yadi prathamataraṃ sarvacarame evam ābhāsā patantī tatraiva vimarśenāpi padaṃ bandhayet*, « si les projections lumineuses qui forment la manifestation (*ābhāsa*) tombent ainsi du premier [principe, ou moment créateur], jusqu'à la fin [de la manifestation] de l'univers, cependant le stade [de l'univers manifesté] sera fixé là [= dans le principe] par la prise de conscience [d'*AHAṂ*] ».

PTV, p. 206-7, : *akāram evāditayā madhye ca kādiyonijātam avasāne ca binduṃ dadati, aham ity eṣaiva bhagavatī sṛṣṭiḥ* : « [les voyelles, dans leur expansion,] commencent par la lettre *A* ; au milieu se trouve l'ensemble des lettres-matrices, *KA*, etc., et à la fin elles émettent le *bindu*. Cette divine émanation n'est rien d'autre que *AHAṂ* ».

Également dans le Tantrāloka : « *AHAM* est le suprême sujet conscient accompagné de la fulguration de l'univers. Quoiqu'ainsi accompagné il n'est cependant qu'*AHAM* : *parapramātṛrūpo 'pi saviśvasphāraḥ, saviśvasphāro 'pi vā aham eva* ».

(2) Cette coïncidence du principe et de la manifestation symbolisée par *AHAṂ* est également exprimée par le terme de *sampuṭī*, « emboîtement », c'est-à-dire de coïncidence exacte et sans interstice, comme de deux hémisphères exactement accolées, de Śiva et de l'énergie contenant la manifestation.

Ainsi PTV, p. 143 : « c'est à cause du *sampuṭī* que l'ensemble de tous les *tattva*

AHAM joue également un rôle important dans le Trika en tant que source de la puissance efficace des *mantra* (*mantravīrya*). Nous le verrons au chapitre VII. Ces deux fonctions d'*AHAM* se distinguent d'ailleurs assez peu puisque c'est toujours la Parole Suprême (*parā vāk*), et la libre activité de la conscience (*vimarśa*) qui la caractérise qui sont à l'origine de l'énergie de la Parole, donc à l'origine de la manifestation comme à celle des *mantra*.

Mais revenons maintenant aux divers aspects de l'émission du *visarga*.

Cette énergie émettrice du Transcendant qui contient en puissance toute la manifestation est, comme le Transcendant, présente en tout comme substrat et source de toute vie. Mais au fur et à mesure que la manifestation s'étend et que la différenciation apparaît, l'énergie se dégrade : de suprême (*parā*), elle devient suprême-non-suprême (*parāparā*), puis non-suprême (*aparā*). Ces trois états de l'énergie correspondant aux trois états cosmiques de *śiva*, *śakti* et *nara* [1]. Dans ces conditions, les philosophes du Trika ont cru devoir différencier l'acte émetteur de Śiva en trois : l'émission suprême (*paravisarga*), la suprême-non-suprême (*parāpara*) et la non-suprême (*apara*).

1. — *Paravisarga* : elle est également appelée *śāṃbhava* ou *śaiva visarga*, l'émission de Śambhu ou de Śiva. Elle est plénitude, pure

et que chacun d'eux existe dans la condition suprême et pure » ; et dans le TĀ : « Cet univers se tient dans l'énergie (*HA*) et celle-ci dans le suprême transcendant (*anuttara* = *A*) et celui-ci se tient en elle (coïncidence = *AṂ*). C'est ainsi qu'est réalisé l'emboîtement de l'énergie dans l'omniprésent » (TĀ, III, 205, vol. 2, p. 217).

De même Kṣemarāja, dans le PHṛ : « L'univers est manifesté à partir de la lettre *A* dont la nature propre est celle de [l'énergie] *akula*, transcendante, et il s'étend jusqu'à la *kalā* de *HA* qui est la manifestation lumineuse de l'énergie, cependant que [le phonème] *KṢA* est expansion et apaisement de la manifestation. Dès lors, [lorsque Śiva, ou l'adepte] prend en lui les phonèmes *A* et *HA* en les « emboîtant » (*sampuṭīkāra*) selon la règle de la condensation [*pratyāhāra*, c'est-à-dire en englobant du même coup l'ensemble des phonèmes inclus entre *A* et *HA*], et que se produit la fulguration sous la forme du *bindu* (*AṂ*) qui a pour nature la conscience indifférenciée, [on a alors] le repos dans le transcendant. Cette prise de conscience spontanée n'est rien d'autre que la nature propre même de la « masse des sons » ; Kṣemarāja cite alors les versets de l'APS., 22 : « le repos en elle-même de la lumière, etc. » (PHṛ., p. 92, ligne 2 à ligne 1, p. 93).

(1) Sur ces trois états, voir notamment le PTV, pp. 56 et 73-81.

conscience du Soi, lumière suprême. On l'appelle *cittaviśrānti* [1], car elle correspond au repos de la manifestation dans la pure conscience. C'est en somme l'émission transcendantale telle que nous venons de la voir.

2. — *Parāparavisarga* : ou l'émission de l'énergie, *śaktivisarga*. Sa position est intermédiaire : elle participe à la fois de la transcendance de l'émission suprême et de l'immanence de la non-suprême. La multiplicité du divers y apparaît, mais elle y brille en unité avec la conscience, c'est pourquoi on l'appelle *cittasaṃbodha*, connaissance de la conscience. Elle est à la fois transcendante, unie à la pure conscience (*niṣkalā*), et formée des énergies limitatrices propres à la manifestation, faite de la diversité de l'univers (*sakalā*). Elle correspond aux *tattva* situés après Śiva, mais avant *māyā* ; la dualité et la non-dualité coïncident en elle (*bhedābheda*). C'est l'énergie émettrice à proprement parler (*vaisargikī kalā*), caractérisée par le désir d'émettre (*visarjanīya*) plus que par l'émission elle-même. Elle donnera naissance aux phonèmes sous leur forme d'énergie (*mātṛkā*) qui correspond à *paśyantī* et *madhyamā*.

3. — *Aparavisarga* : c'est ici l'émission inférieure, celle qui fera apparaître les âmes limitées (*aṇu*), d'où le nom d'*āṇavavisarga*, où l'état cosmique de *nara*, ou la dualité, dominent. C'est en ce sens qu'on l'appelle *cittapralaya* : dissolution de la conscience. C'est elle qui donne naissance à la manifestation limitée, aux souffles vitaux, aux êtres vivants et aux phonèmes « grossiers », qui sont perçus en *vaikharī*.

Mais il ne faut pas confondre l'émission avec la portion de la manifestation dont elle est l'origine. Même si celle-ci est « grossière », l'émission, elle, n'en demeure pas moins « subtile » (*sūkṣma*). Elle n'est en effet pas séparable du suprême sujet conscient, Śiva. Elle est, dit Abhinavagupta, pure connaissance (*vijñāmamātra*) car on ne trouve pas au niveau du *visarga* la limitation à laquelle on pourrait pourtant s'attendre. L'émission en tant que telle se suffit à elle-même, elle repose dans la Conscience, dans le repos du Soi et c'est pourquoi, dit Jayaratha, il n'y a rien qui soit nécessaire pour la compléter, elle ne requiert, ne postule, rien d'autre. C'est en somme l'origine unique et indivise du monde, la nature naturante (*pradhāna*), indifférenciée [2].

(1) TĀ, III, 216 et comm. (pp. 204-6).

(2) TĀ, III, 219, comm. (vol. 2, pp. 204-6) : *ata eva parasya kasyacid api ākāṅ-*

C'est ainsi qu'à partir de *visarga*, énergie émettrice du Transcendant, *akula* (c'est-à-dire à partir des seize phonèmes qui forment Śiva), va se produire le reste de l'émanation phonématique et, par conséquent, la manifestation toute entière. Le rôle du *visarga* n'est, dans ce procès, que celui de l'acte émetteur de l'énergie de Śiva. C'est celle-ci elle-même, sous sa triple forme la plus haute, énergie de conscience transcendante, de volonté et de connaissance — c'est-à-dire les trois phonèmes *A*, *I* et *U* — qui va donner naissance, après le *visarga*, à tous les autres phonèmes [1], selon un procès que nous allons voir maintenant.

Enfin, le *visarga*, tout en étant triple, est également considéré comme quintuple [2]. On le trouve en effet, dit Abhinavagupta, à l'extérieur, à l'intérieur, dans le « cœur », dans *nāda* et dans le stade suprême. Ce qui, selon Jarayatha, veut dire qu'on retrouve le *visarga*, c'est-à-dire l'énergie émettrice, aussi bien chez l'homme, extérieurement (sur le plan sexuel) et intérieurement (dans la sublimation de cette énergie par le yoga et parce que c'est la même énergie (*ojas-vīrya*) qui anime la sexualité, la jouissance esthétique et l'effort spirituel : PTV, pp. 46 sq.), que dans le « cœur », c'est-à-dire à la source même de l'énergie, humaine ou cosmique, ou dans *nāda*, c'est-à-dire dans l'énergie phonique, ou, enfin, au niveau suprême et transcendant de la pure conscience, de la parole suprême.

Ces cinq aspects de *visarga* sont d'ailleurs mis en correspondances avec cinq « cercles » (*cakra*) : ceux du cœur, de la gorge, du palais, de la tête et le *dvādaśānta* [3], — c'est-à-dire qu'ils sont assimilés à des étapes de l'ascension de la *kuṇḍalinī*, ce qui montre bien que le procès cosmique peut être expérimenté par l'adepte. Cette quintuple division correspond en outre aux cinq groupes de consonnes de *KA* à *MA* qui vont maintenant être émises. Jayaratha rappelle enfin que tout cela se ramène à *bindu*, mais c'est pour retrouver ici encore *ahaṃ* [4].

kṣaṇīyasyābhāvād ātmanirvṛtaḥ svātmamātraviśrāntaḥ, ata eva cāyam abhedapradhānaḥ.

Sur les trois *visarga*, cf. TĀ, III, 211-222 (pp. 201-211).

(1) *śl.* 221 (pp. 208-9).

(2) *śl.* 222 et comm. (pp. 208-211).

(3) Cf. ch. III, p. 124, note 1.

(4) Id., pp. 210-211.

DE *KA* À *KṢA* : LES CONSONNES

Les consonnes (*vyañjana*), qui vont maintenant apparaître, représentent une portion de l'émanation phonématique nettement subordonnée à la première catégorie, celle des voyelles. Aussi bien, les consonnes font-elles apparaître les catégories de la manifestation inférieure à Śiva, qui naissent de lui, tirent de lui leur vie et ont en lui leur substrat : « Les voyelles sont la cause originelle de tous les phonèmes » [1].

Les consonnes, dit Jayaratha, sont considérées comme n'ayant pas d'être propre. Leur nom même, *vyañjana*, vient de ce qu'elles ne sont qu'une manifestation (*vyakti*) extérieure de l'énergie qui appartient en propre aux voyelles. Avant d'exister en tant que telles, d'être manifestées extérieurement, elles se trouvaient en puissance dans les voyelles. Ce sont celles-ci qui sont leur principe animateur (*prāṇa*) ; notion dont on aime à trouver confirmation dans un fait de phonétique : les consonnes « qui ne contiennent pas de voyelles » (*anacka*) ne peuvent pas être prononcées, il leur faut s'appuyer sur une voyelle [2], laquelle est ordinairement *A*, c'est-à-dire *anuttara*, et c'est ainsi qu'on va pouvoir utiliser la grammaire pour confirmer l'affirmation métaphysique de l'omniprésence du Transcendant.

La subordination des consonnes par rapport aux voyelles est également exprimée du fait que les voyelles sont considérées comme des germes (*bīja*), qui ont le rôle créateur éminent, et les consonnes comme matrices (*yoni*) dont le rôle, purement passif, n'est que de recevoir le

(1) *svarā eva sarvavarṇānāṃ mūlakāraṇam*, cité par Jayaratha, TĀ, III, 184, comm. (p. 180).

(2) TĀ, III, 183 :

> *itthaṃ yad varṇajātaṃ tat sarvaṃ svaramayaṃ purā//*
> *vyaktiyogād vyañjanaṃ tat svaraprāṇaṃ yataḥ kila/*

comm. : ... « *svaramayam* » : *svarāṇām evāntaḥ śaktyātmanā rūpeṇāvasthitam, ... anyathā hy eṣāṃ tattatsaṃyojanaviyojanenaivaṃrūpatāyābhivyaktir eva na bhavet, ... abhivyaktam eva etad varṇajātaṃ svarānuprāṇitam eva bhavet, anyathā hi anackatayā asya uccāra eva na bhavet.*

germe [1]. Et encore ces matrices ne sont-elles, elles-mêmes, que le résultat d'une transformation — d'un rétrécissement, ou d'une congélation (*śyānatā*) [2], d'une condensation (*ghanatā*) — des voyelles. « La congélation des voyelles, germes dont la nature est celle de Śiva, est la cause de l'existence des consonnes qui sont matrices et qui relèvent de Śakti. C'est, en effet, à partir du germe que se produit l'expansion de la matrice » [3]. De même que Śiva est inséparable de ses énergies, de même la nature propre de Śiva, inhérente aux voyelles, demeure présente dans les consonnes, elle les anime, elle leur donne force créatrice et leur permettra de donner naissance par leurs combinaisons mutuelles aux syllabes et aux mots et ainsi à toute la manifestation. Le même rapport de mutuelle inhérence et de subordination est exprimé lorsqu'on dit que les voyelles sont signifiantes, sont « ce qui exprime » (*vācaka*) et que les consonnes sont signifiées, ou ce qui est « à exprimer » (*vācya*) [4].

Mais si les 16 phonèmes de Śiva, dans leur ensemble, sont des germes, on considère pourtant que trois de ces phonèmes ont un rôle plus important car ils donnent naissance à tous les autres. Ce sont les trois voyelles, *A*, *I*, *U*, liées aux énergies de conscience transcendante (*anuttara*), de volonté (*icchā*) et d'éveil (*unmeṣa*) ou de connaissance [5] ; nous allons voir que c'est à ces trois énergies, ou à ces phonèmes, que sont rattachées les 25 occlusives, les 4 semi-voyelles, les 4 spirantes et même, en quelque manière *KṢA*.

Les 5 occlusives gutturales, de *KA* à *ṄA*, sont considérées comme issues de la « condensation » (*ghanatā*) du phonème *A* [6], ou du Transcen-

(1) TĀ, III, 180, et comm. (vol. 2, p. 177) :

kādihāntam idaṃ prāhuḥ kśobhādhāratayā budhāḥ|

kśobhādhāratayā iti — yonitayetyarthaḥ, yad uktam :

« *kādibhiśca smṛtā yoniḥ* ... »

« Les sages disent que les consonnes de *KA* à *HA* sont le réceptacle de l'agitation du germe. Réceptacle du germe signifie matrice ; c'est ainsi qu'il est dit : la matrice est considérée comme formée par les consonnes *KA*, etc ».

(2) Sur ce terme, cf. PTV, p. 33.

(3) PTV, p. 149 : *śivātmakasvarabījarūpā śyānataiva śāktavyañjanayonibhāvo bījād eva yoneḥ prasaraṇāt.* Cf. aussi MV, III, 10-12 (p. 15) qu'Abhinavagupta cite d'ailleurs dans le PTV, p. 148. Également Sv.T., I, 32, comm. (vol. 1, p. 38) : « la condition de matrice des consonnes est due à ce que c'est d'elles que naît l'univers » : *jagatkāraṇatvād yonitā.*

(4) Id., p. 148.

(5) Cf. *supra*, p. 206, note 1.

(6) On se borne, pour le moment, à décrire les prises de conscience phonématiques (*varṇaparāmarśa*) des 34 consonnes, de *KA* à *KṢA*, sans indiquer les *tattva* auxquels

dant [1]. La naissance de 5 consonnes à partir du seul phonème *A* s'explique, selon Jayaratha [2], par le fait que le Transcendant, quoique formé essentiellement de l'énergie de la conscience transcendante (*citśakti*), contient cependant en lui les 5 énergies : *cid*, *ānanda*, *icchā*, *unmeṣa-jñāna* et *kriyā*. Ce principe, que chaque énergie contient en quelque façon tous les autres, sera considéré comme vrai également de toutes les énergies qui donnent naissance aux 4 autres groupements d'occlusives et permettra d'expliquer de la même façon que chacun soit formé de 5 phonèmes issus d'une seule voyelle.

On pourrait être tenté d'expliquer cet état de choses, avec le rattachement au Transcendant des *tattva* qui correspondent aux occlusives gutturales, par le fait que ce sont, dans l'émanation en *paśyantī*, ceux qui sont les plus proches de Śiva. Mais la raison de ce rattachement se trouve en réalité, et de façon plus logique d'ailleurs, dans la grammaire traditionnelle pour laquelle *A* et *Ā* sont gutturaux [3]. C'est ainsi que raisonne Abhinavagupta dans le PTV quand il écrit : « La condensation du phonème *A* donne le groupement [des occlusives commençant par] *KA* parce que [ces occlusives possèdent, comme *A*,] la qualité de gutturales » [4].

Nous allons voir que le rattachement de toutes les autres consonnes à diverses formes d'énergies se fonde de la même façon sur la grammaire [5], le jeu des énergies qui donne naissance à ces consonnes n'étant qu'une justification ingénieuse sur le plan de la métaphysique de notions grammaticales ou phonétiques.

Les palatales, de *CA* à *ÑA*, viennent de *I* parce que, dit Abhinavagupta, tous ces phonèmes sont palataux : *tālavyatvāt* [6]. Elles proviennent, lisons-nous dans le TĀ, de l'énergie de volonté demeurant dans sa forme propre — celle qui correspond au phonème *I* — mais tournée vers l'extérieur.

elles correspondent. Ces correspondances, en effet, varient selon les niveaux de l'émanation envisagés, qui sont de diverses sortes selon la nature des *parāmarśa*. Cela sera examiné dans la section suivante.

(1) PTV, p. 182.

(2) TĀ, III, 149 (p. 152).

(3) « *kaṇṭhyo 'kāraḥ* ». Ṛk-Prātiśākhya, I, 38.

(4) PTV, p. 182, ligne 6 : *akārasya ghanatā kavargaḥ kaṇṭhyatvāt*.

(5) Sur les points d'articulation assignés par la grammaire traditionnelle aux phonèmes de l'alphabet sanskrit, cf. ALLEN, *Phonetics in Ancient India*, 2e partie, pp. 48 sqq.

(6) PTV, p. 183 ligne 7 ; cf. Pāṇinīya, Śikṣā 17 : *i-cu-ya-śās tālavyaḥ*.

Les occlusives cérébrales, de *ṬA* à *ṆA*, et dentales, de *TA* à *NA*, sont également rattachées à l'énergie de volonté, mais sous la forme qu'elle prend dans les phonèmes *Ṛ* et *Ḷ*, c'est-à-dire demeurant en elle-même mais liée soit à une sorte d'illumination subite (et on a *Ṛ*) ou, au contraire, à l'immobilité (et on a *Ḷ*) [1]. Phonétiquement, en effet, la voyelle *Ṛ* est classée avec le groupe des occlusives cérébrales [2] et *Ḷ* avec les dentales [3].

Les occlusives labiales, de *PA* à *MA*, dit le TĀ [4], sont issues de l'énergie d'éveil, c'est-à-dire du phonème *U*, qui est, en effet, considéré par les grammairiens indiens comme labial (*oṣṭhya*) [5].

Jayaratha cite, dans son commentaire du TĀ, les deux *śloka* suivants qui résument cette naissance des occlusives :

« Le deuxième groupement [de phonèmes] animé d'une quintuple énergie provient du Transcendant ; puis de [l'énergie de] volonté, sous sa forme non-troublée, liée au feu ou à la terre, les deux groupes de phonèmes commençant par *ṬA* et *TA* ; *PA*, etc., est né de l'[énergie d']éveil. Ainsi sont exposées les occlusives [6] ».

Les 4 semi-voyelles, *YA*, *RA*, *LA* et *VA*, sont, comme les occlusives, issues des voyelles *I*, *Ṛ*, *Ḷ* et *U*, par leur jonction avec *A*. Cela résulte,

(1) Cf. *supra*, pp. 206-213. On pourrait s'étonner de voir ici, et dans les lignes qui suivent, les phonèmes « stériles » (*ṣaṇḍha*), *Ṛ* et *Ḷ*, engendrer des consonnes ; Abhinavagupta a prévu l'objection et y a répondu (TĀ, III, 175-178, pp. 173-6) en disant qu'en réalité c'est l'énergie de volonté, donc *I* ou *Ī*, qui se trouve dans les phonèmes stériles, qui manifeste les consonnes cérébrales, dentales, etc. Mais alors, dirons-nous, pourquoi faire intervenir *Ṛ* ou *Ḷ* si *I* ou *Ī* suffisait ? C'est que les grammairiens avaient mis des consonnes dans la même classe que ces voyelles ; il fallait donc bien rattacher les unes aux autres, quitte ensuite à trouver un biais. Nous avons déjà vu (*supra*, pp. 206 sq.) que les phonèmes *Ṛ*, *Ṝ*, *Ḷ* et *Ḹ* ne se laissaient pas adapter sans quelque difficulté au mouvement des énergies en Śiva.

(2) Pāṇinīyaśikṣā, 17 : *syūr mūrdhanyā ṛ-ṭu-ra-ṣāḥ*, PTV, p. 182, ligne 8 : *ṛkārasya ṭavargo — mūrdhanyatvāt*.

(3) Id. *ḷkārasya tavargo — dantyatvāt*.

(4) TĀ, III, 152 (p. 152).

(5) Pāṇinīyaśikṣā, 17 : *oṣṭhajā vupū*, PTV, p. 182 : *ukārasya pavarga — auṣṭhyatvāt*.

(6) TĀ, III, 152, comm. (p. 154) :

akulāt pañcaśaktyātmā dvitīyo varga utthitaḥ/
anārūṣitarūpāyā icchāyāś ca tataḥ paraḥ//
vahnikṣamājuṣas tasyāṣṭatādyaṃ ca dvayaṃ tataḥ/
pādir unmeṣato jāta iti sparśāḥ prakīrtitāḥ//

comme le rappelle Jayaratha [1], de la règle formulée par Pāṇini (VI, 1, 77) : « *iko yaṇ aci* » : « Les semi-voyelles (*y*, *v*, *r*, *l*) sont les substituts respectifs des voyelles ĭ, ŭ, r̥̆, l̥ devant voyelle ».

Nous venons de voir, en outre, que *YA* est classé avec *I* parmi les palatales, *RA* avec *R̥* parmi les cérébrales et *LA* avec *L̥* dans les labiales ; quant à *VA*, il est considéré comme une labio-dentale, ce qui l'associe à la voyelle « labiale » *U*. Abhinavagupta, dans le PTV, exprime cela en disant : « *YA* et *ŚA* se rattachent aux [occlusives palatales du] groupe de *CA* ; *RA* et *ṢA* aux [cérébrales du] groupe de *ṬA* ; *LA* et *SA* aux (dentales du] groupe de *TA* ; et *VA* aux [dentales et aux labiales des] groupes de *TA* et *PA* » [2].

Transposant la phonétique en métaphysique, le TĀ expose leur apparition de la façon suivante : l'énergie de volonté, qu'elle soit perturbée ou paisible (c'est-à-dire le phonème *I* ou *Ī*), se tournant vers l'autre énergie (c'est-à-dire le Transcendant, *A*) donne naissance à la semi-voyelle *YA*. *I* ou *Ī* + *A*, en effet, donne *YA*. Ce phonème est considéré comme le germe du vent (*vāyubīja*), aussi bien la jonction entre *icchā* et *anuttara* est-elle considérée comme caractérisée par un mouvement rapide, attribut du vent. *YA* serait caractérisée par la dessication.

Lorsque l'énergie de volonté, *I*, est envisagée comme touchée par l'objectivité et caractérisée par la lumière qui est le propre du feu, c'est-à-dire lorsqu'on a la voyelle *R̥*, on obtient la semi-voyelle *RA* qui est, nous l'avons vu, le germe du feu (*agnibīja*) [3] et qui est donc essentiellement brûlante.

La même énergie, caractérisée par la stabilité, propre à la terre, donnera le phonème *LA*, qui est le germe de la terre (*pr̥thivībīja*) et auquel on attribue donc comme caractéristique l'immobilité.

La semi-voyelle *VA*, enfin, est considérée comme issue de la jonction de l'énergie d'éveil, *unmeṣa*, *U*, avec le Transcendant *A*. *U* + *A* donne *VA*. Elle fait pleuvoir l'émanation, dit le TĀ, et Jayaratha glose cela en disant que *VA* est le germe de Varūṇa et que, pour cela, il rafraîchit, fait prospérer (*āpyāyakāritva*) [4].

Mais si on conçoit les semi-voyelles comme nées de l'union des énergies de volonté et d'éveil avec le Transcendant ou la béatitude, on pourra

(1) Id., 154-156, comm. (p. 157).

(2) PTV, p. 182 : *yaśau cavargasyāntaḥ raṣau ṭavargasya, lasau tavargasya, vakāro 'pi tapavargayoḥ*.

(3) *Supra*, p. 207.

(4) TĀ, 156 et comm. (pp. 156-7).

peut-être se demander en quoi elles diffèrent, sur un plan métaphysique, des diphtongues *E*, *AI*, *O* et *AU* qui sont issues d'un procès analogue. Le TĀ répond à cette objection en disant que, dans le cas des diphtongues, c'est le Transcendant qui domine, l'aspect d'énergie de volonté lui étant subordonné : il est, en effet, normal qu'en Śiva le Transcendant domine, et de plus, phonétiquement, c'est *A* qui vient en premier dans la formation de ces phonèmes : *A* + *I* etc. Dans les semi-voyelles, au contraire, c'est l'aspect d'énergie ou de volonté qui domine et le Transcendant qui est subordonné — ou, plus exactement, qui semble l'être car rien ne peut faire perdre sa place éminente au Transcendant — phonétiquement, en effet c'est *I* (*R̥* et *L̥*) ou *U*, ici, qui viennent en premier : *I* + *A* = *YA*, etc. Ainsi passe-t-on de la phonétique à la métaphysique [1].

De façon analogue, le terme *antaḥsthā*, « situé dans l'intervalle », qui désigne les semi-voyelles dans la grammaire sanskrite et qui se réfère à leur nature intermédiaire, entre les voyelles et les consonnes, va être également utilisé à ses fins par le TĀ qui, interprétant *antar* comme « dans », explique ce mot comme signifiant que ces phonèmes se trouvent de manière indifférenciée « dans » les énergies de volonté et d'éveil, en y représentant la manifestation en tant qu'elle demeure idéalement dans le Suprême Sujet conscient [2]. Interprétation qui peut se sentir appuyée par les grammairiens dans la mesure où ceux-ci voient dans les semi-voyelles des substituts des voyelles *I*, *U*, *R̥* et *L̥*.

Les trois sifflantes (*ūṣman*) [3] sont rattachées aux trois aspects de l'énergie de volonté qui correspondent aux phonémes *I*, *R̥* ou *L̥*. C'est qu'en effet la grammaire les classe avec ces trois phonèmes.

L'énergie de volonté, dit le TĀ, lorsqu'elle est pure, non éclose, c'est-à-dire sous la forme de *I*, et qu'elle est recouverte, rendue rugueuse (*rūṣita*) par ce sur quoi porte l'énergie, c'est-à-dire par une objectivité encore toute idéale, se manifeste extérieurement par une « vapeur », une expiration (*ūṣman*), qui fait apparaître la sifflante palatale *ŚA*.

(1) On trouvera encore un exemple de ce genre de raisonnement dans le TĀ, III, 159-161 (pp. 160-1) où une règle de *sandhi*, relative à la voyelle *A*, est transposée et justifiée sur le plan des énergies du Transcendant.

(2) TĀ, III, 158 (p. 159).

(3) Ce terme désigne, en fait, les spirantes et s'applique aux 3 sifflantes et à l'aspirée *HA* ainsi qu'au *visarga*. Les grammairiens sanskrits n'ont pas de terme spécial pour les sifflantes ; *kṣvedana*, sifflement, désignant un défaut de prononciation : un sifflement excessif.

Lorsqu'ensuite c'est l'énergie de volonté éveillée qui est dominée par son objet, d'une manière rapide, c'est-à-dire lorsqu'on a le phonème *Ṛ*, la « vapeur » produite sera la sifflante cérébrale *ṢA*. Enfin, lorsque la même énergie est très éveillée et dominée par ce même objet, mais d'une façon stable, et qu'on a *Ḷ*, alors naît la sifflante dentale *SA* [1].

Les 4 spirantes, dit le TĀ [2], ont cette particularité, qui les différencie des autres consonnes, de n'être pas nées de l'union de l'énergie du Transcendant avec une autre énergie. Elles émanent comme une « vapeur » (*ūṣman*), comme une spiration, du Transcendant, c'est-à-dire, glose Jayaratha, par le seul effet de son ardeur lumineuse (*tejas*), qui est libre.

Phonétiquement, en effet, les spirantes sont un souffle qui peut être rattaché à divers lieux d'articulation et donc être classé avec diverses séries d'occlusives, mais qui ne fait appel à aucune autre voyelle que *A*. Elles apparaissent donc comme une émanation particulièrement directe du Transcendant.

De ces quatre, c'est toutefois l'aspirée *HA* qui est considérée comme la plus proche du Transcendant. En effet, pour reprendre les termes de Jayaratha : « l'énergie du Transcendant est le *visarga* dont *HA* n'est que la forme rétrécie, congelée (*āśyānaṃ rūpam*), et c'est à cause de [ce rapport direct avec] le Transcendant qu'il a le même lieu d'articulation que lui » [3]. On ne saurait mieux inverser l'effet et la cause : c'est au contraire la grammaire traditionnelle qui a d'abord regardé *A* et *H* comme des gutturales : *kaṇṭhyāvahau* [4].

A ces 49 phonèmes vient s'ajouter une cinquantième prise de conscience phonématique qui s'applique au phonème composé *KṢA* ou *kūṭabīja*. Ce dernier est produit, non plus à partir des voyelles, mais par la combinaison (*pratyāhāra*) de deux consonnes, *KA* et *SA*, considérées comme animées (*anuprāṇita*) l'une par le Transcendant *A* et l'autre par le *visarga* qui est, comme on le sait, l'énergie d'*akula*. Il apparaît donc comme symbolisant l'union indissoluble de Śiva et de l'énergie, source de tous les phonèmes dont la série se termine ainsi par un symbole de ce qui lui a donné naissance.

(1) TĀ, III, 162-164 (pp. 162-4).
(2) Id., *śl.* 179 (p. 176).
(3) Id., comm. p. 176.
(4) Pāṇinīyaśikṣā, 17.

LES NIVEAUX ET LES ÉTAPES DE L'ÉMANATION

Dans les pages qui précèdent, nous avons examiné en elle-même la série des prises de conscience phonématiques (*varṇaparāmarśa*) correspondant aux consonnes, en nous bornant à décrire le jeu des énergies auxquelles le Trika fait appel pour justifier leur apparition et à rappeler les règles phonétiques établies par les grammairiens indiens dont ce jeu des énergies est une transposition. Nous n'avons pas, comme pour les seize premiers phonèmes et Śiva, indiqué les *tattva* auxquels ces consonnes correspondent. C'est que ces correspondances ne sont pas les mêmes à tous les niveaux de l'émanation. Comme on l'a indiqué [1], celle-ci se produit d'abord en Śiva, au niveau de la Parole suprême : c'est l'émanation transcendantale (*mahāsṛṣṭi*). Elle est ensuite reflétée dans l'énergie, c'est le niveau suprême-non-suprême (*parāpara*) correspondant à *paśyantī* et à *madhyamā* ; elle a, à ce niveau, du point de vue des phonèmes, deux aspects différents : *mātṛkā* et *mālinī*. L'énergie, enfin, se manifeste au niveau non-suprême (*apara*) qui est celui de *vaikharī*, où sera atteint le point le plus bas de l'émanation : celui où elle s'arrête et après lequel ne peut plus se produire qu'un retour au principe.

On a vu [2] que le *visarga*, l'acte émetteur de Śiva, est envisagé comme soumis, lui aussi, à une division en trois qui correspond à ces trois niveaux de la manifestation.

1. — *Mahāsṛṣṭi, l'émanation transcendantale.*

Il a déjà été plusieurs fois rappelé que la conception de l'émanation par manifestation et reflet (*ābhāsa, pratibimba*) rend nécessaire la présence en Śiva de l'archétype de l'émanation. « Telle est en effet la règle, écrit Abhinavagupta : ce qui n'est pas là, cela n'est nulle part » [3]. Telle est, à ses yeux, l'importance de cette « grande émanation » (*mahāsṛṣṭi*) que c'est elle qu'il décrira le plus longuement dans le PTV [4] et dans le 3e *āhnika* du TĀ ; elle est, en effet, le modèle originel qui ne sera que

(1) *Supra*, pp. 233-5.

(2) Id.

(3) PPTV, p. 102, ligne 10 : *nahi tatra yan nāsti tat kvapyastīti nyāyam.*

(4) Pp. 97-144.

reflété aux niveaux inférieurs. C'est « la grande émanation d'où sortent les milliards de créations qui [pré-]existent en elle. C'est le Transcendant dont on dit : « [le Soi universel] d'où tout provient » [1]. En d'autres termes, c'est l'énergie du Transcendant, *kula* ou *akula* [2], lorsqu'elle prend l'aspect de l'émanation : *sṛṣṭirūpa* [3].

« Tous ces phonèmes, écrit Abhinavagupta, se trouvent [d'abord] dans le stade suprême de la Parole. Ils y sont sous un aspect non-conventionnel, éternel, spontané et de pure conscience... En effet, toute chose, mouvante ou immobile, réside sous son aspect suprême et invariable, où elle n'est que l'essence de la puissance à l'état pur, dans la conscience qui est le Soi du bienheureux Bhairavabhaṭṭārika. Et c'est parce qu'il en est ainsi que se produit ensuite l'expansion de l'infinie diversité [de la manifestation] » [4].

L'ensemble des phonèmes, en tant qu'ils se trouvent dans Śiva pour y former la manifestation transcendantale, sont désignés du terme de *śabdarāśi*, ou *śabdarāśibhairava* : la masse ou l'ensemble des sons, ou Bhairava [5] en tant qu'il est formé de la masse des sons. Il s'agit, en effet, de la totalité du son, qui se trouve contenue de façon éminente dans la Parole au niveau suprême, source et substrat de la manifestation sonore [6]. Comme on l'a dit à propos de l'émission transcendantale [7], source de la « grande manifestation », il n'y a là pas de prise de conscience différenciatrice : si les 50 phonèmes ne peuvent que résulter de 50 prises de conscience phonématiques (*varṇaparāmarśa*), celles-ci se trouvent

(1) Id., pp. 83-4.

(2) Sur ces termes, cf. *supra*, p. 195-6.

(3) PTV, p. 99, première ligne.

(4) PTV, pp. 102-3 : *tathāpi amīṣāṃ varṇānāṃ parāvāgbhūmir iyam iha nirṇīyate, yatraiva eṣām asāmayikaṃ nityam akṛtrimaṃ saṃvinmayam eva rūpam ... tathā hi yatkiṃcit caram acaraṃ ca tat pāramārthikena anapāyinā rūpeṇa vīryamātrasārātmanā tadudbhaviṣyadīṣadasphuṭatameṣadasphuṭatareṣadasphuṭādivastuśatamṛṣṭikālopalakṣyamāṇa tattadanantavaicitryaprathonnīyamānatathābhāvena saṃvidi bhagavanbhairavabhaṭṭārikātmani tiṣṭhatyeva.*

(5) On sait que le terme Bhairava désigne Śiva dans ses rapports avec la manifestation, ou quand il l'engloutit en lui.

(6) Cf. le commentaire de Kṣemarāja aux Śiva Sūtra : ŚSV, II, 2 (p. 50, lignes 9-12) : « la sagesse, c'est la manifestation suprême et indifférenciée. [Ce qu'on appelle ici son] corps, c'est sa nature propre. Celui qui a pour corps cette sagesse, [c'est-à-dire dont la nature propre est la manifestation transcendantale indifférenciée,] c'est le Seigneur en tant que « masse des sons » dont l'essence est une fulguration qui a pour âme la prise de conscience de la plénitude du « Je » [absolu,] lequel est la totalité de l'univers dans l'indifférenciation [première] ».

(7) *Supra*, p. 228-9.

toutefois incluses dans un seul acte de conscience (*āmarśa*) relevant de la pure subjectivité divine, que rien d'autre n'accompagne, car on ne rencontre, à ce niveau, aucun élément objectif sur lequel pourrait porter cet acte de conscience [1]. La manifestation apparaît pourtant là et elle va être décrite, dans le PTV, comme dans le 3e *āhnika* du Tantrāloka, comme s'il s'agissait des différentes catégories qui la forment une fois issues de Śiva et de Śakti. Mais il ne s'agit en réalité que de leur paradigme [2]. Cela va paraître à la particularité importante que voici : les *tattva* associés aux phonèmes sont énumérés à partir de la terre, le dernier des « éléments grossiers », en remontant jusqu'à Śakti, alors que l'émanation doit évidemment se faire dans l'ordre inverse. La raison qu'en donne Abhinavagupta dans le PTV est que l'émanation transcendantale est projetée hors de Śiva, ou de l'énergie suprême, pour être reflétée dans l'énergie suprême-non-suprême et que celle-ci, agissant comme un miroir, renverse leur ordre en faisant paraître en premier ce qui est en dernier en Śiva [3]. Comme on va le voir, d'ailleurs, seul l'ordre des *tattva* est renversé, non celui des phonèmes.

(1) TĀ, III, 198 (p. 191) : *ekāmarśasvabhāvatve śabdarāśiḥ sa bhairavaḥ/* ... ...*ekaḥ — āmṛśyaśūnyatvān niḥsahāyaḥ, āmarśanam āmarśaḥ parāmarśakaḥ pramātā, tatsvabhāvatve pañcāśato 'pi varṇānāṃ saṃkalanayā « śabdarāśir iti bhairava » iti vyapadeśaḥ.*

(2) Sur cette manifestation des *tattva* au sein du principe, on pourrait citer, par exemple, encore le passage suivant du PTV : « Dans la suprême Conscience la manifestation [transcendantale] n'est qu'une prise de conscience qui prend l'apparence de la diversité. Les modalités n'y apparaissent donc que de manière indifférenciée, comme l'eau dans l'eau ou les flammes dans le feu, et non pas à la manière d'un reflet... [Bhairava] fait briller sa propre lumière, faite de l'expansion des *tattva* et des modalités, en unité avec lui-même, et en prend conscience. Tandis qu'il conserve cet émerveillement, a lieu cette prise de conscience de la manifestation qui est une perception immédiate et intuitive des milliers de milliards de millions de créations et de résorptions infinies d'un devenir illusoire [par Bhairava] qui prend alors lui-même cet aspect de manifestation transcendantale » etc.

PTV, pp. 133-134 : *atra tu parasaṃvidi yathaiva bhāsā tathaiva vyavahāramayo 'pi vimarśaḥ, tena jala iva jalaṃ jvālāyām iva jvālā sarvathā abhedamayā eva bhāvā bhāsante, na tu pratibimbakalpenāpi, ... tattvabhāvavikāsātmamayam ātmaikyenaiva svaprakāśaṃ prakāśayati, tathaiva ca vimṛśati, anapetatathācamatkāratve 'pi yac ca tat tathāvimarśanaṃ tat bhāvimāyīyānantasṛṣṭisaṃhāralakṣakoṭyarbudaparārdhasākṣātkāriṇi bhāsane bhavet tathārūpam eva bhavati.*

Cf. également p. 208 du même texte, de la 3e à l'avant-dernière ligne. Cette coïncidence de la manifestation et du Transcendant est expliquée également par la théorie du *samputī*, l'« emboîtement », la parfaite coïncidence du Transcendant, Śiva, et de l'Énergie en tant que manifestation.

Cf. PTV, p. 143 et ch. VII, pp. 318-9.

(3) PTV, pp. 144-147.

Voyons donc cette émanation :

Occlusives : les 5 occlusives gutturales, de *KA* à *ṄA*, font apparaître les 5 « éléments grossiers » (*bhūta*) de la terre à l'éther spatial ; les 5 palatales, de *CA* à *ÑA*, les 5 éléments subtils (*tanmātra*), de l'odeur au son ; les 5 cérébrales, de *ṬA* à *ṆA*, amènent à l'existence les 5 organes d'action (*karmendriya*), de l'organe du mouvement à celui de la parole ; les 5 dentales, de *TA* à *NA*, le font pour les 5 organes des sens (*buddhīndriya*), de l'odorat à l'ouïe ; et les 5 labiales, de *PA* à *MA*, pour les 5 *tattva* suivants : le sens interne (*manas*), le facteur d'individualité (*ahaṃkāra*), l'intellect (*buddhi*), *prakṛti* et *puruṣa*. Il s'agit des 25 catégories qui correspondent, pour le Trika, à la manifestation impure (*aśuddha*), c'est-à-dire limitée, soumise à l'illusion et à la dualité.

Jayaratha souligne ce que ce lien entre la complète objectivité et les occlusives (*sparśa*) a de naturel [1] : on est là au niveau de ce qui relève des sens, de ce qui peut être touché : *spṛṣṭa*. « Étant touchées par les sens, on les appelle « contacts » : *sparśa* » [2]. C'est la friction (*spṛś*), en effet, qui distingue les consonnes (*vyañjana*) des voyelles, et les occlusives correspondent au maximum de contact, de friction, ou de fermeture de l'organe (*karaṇa*) servant à émettre le son [3] ; or la manifestation objective est soumise à la limitation (*niyati*) ; ici encore, la phonétique est à l'origine de la cosmologie.

Semi-voyelles : Les 4 semi-voyelles, *YA*, *RA*, *LA* et *VA* donnent naissance aux 5 *kañcuka* et à *māyā*. Les cinq cuirasses (*kañcuka*) sont ainsi nommées parce que, comme des cuirasses, elles enveloppent le Soi et lui font perdre sa liberté et son expansion originelles. Elles sont : *rāga*, l'attachement, *vidyā*, le savoir limité lié à la connaissance différenciatrice, *kalā*, le principe de détermination — qui correspondent aux phonèmes *YA*, *RA* et *LA* — ainsi que *kāla*, le temps, et *niyati*, la restriction, qui sont considérées comme incluses dans celles qui précèdent [4]. *Māyā*, le principe d'illusion, qui est à l'origine de tout ce qui voile la pure conscience (et d'abord des *kañcuka*), apparaît avec *VA*.

L'ensemble de ces catégories forme, lorsqu'on est hors de Śiva, la manifestation pure-impure (*śuddhāśuddha*). On les appelle *dhāraṇa*, porteurs, supports, parce que, dit Abhinavagupta, ils supportent la

(1) TĀ, III, 153, et comm. (p. 155).

(2) *indriyaiḥ spṛśyanta iti sparśāḥ* ; id. p. 155, lignes 14-15.

(3) Atharva Prātiśākhya, I, 29 : *spṛṣṭaṃ sparṣānāṃ karaṇam.*

(4) PTV, p. 119, lignes 11-12.

manifestation limitée en ce double sens qu'étant à son origine c'est sur eux qu'elles repose, et que c'est par leur intermédiaire que Śiva supporte cette manifestation limitée [1]. Ce double caractère convient fort bien à des *tattva* qui correspondent aux semi-voyelles dont le nom, *antaḥstha*, évoque précisément une situation médiane, intermédiaire. Nous avons vu [2] que Jayaratha, dans son commentaire du TĀ, voyait dans ce terme une justification de la présence des semi-voyelles dans les énergies de volonté et d'éveil. Kṣemarāja, lui, tire argument du même mot pour expliquer qu'elles se trouvent soumises à la limitation telle qu'elle apparaît au niveau de *puruṣa* [3].

Spirantes et KṢA : Ces 5 phonèmes correspondent, selon le PTV, à *mahāmāyā* (*ŚA*), *śuddhavidyā* (*ṢA*), *īśvara* (*SA*), *sadāśiva* (*HA*) et *śakti* (*KṢA*). *Mahāmāyā* n'est pas un *tattva.* Elle n'existe que sur le plan suprême de la « grande émanation ». C'est l'illusion transcendantale qui se trouve à un niveau où Śiva et l'univers sont encore indifférenciés et qui contient en elle l'énergie qui donnera naissance à la différenciation, et donc au *tattva* de *māyā* [4]. *Mahāmāyā* n'est pas toujours inclus dans la description de l'émanation transcendantale et, dans ce cas, les 4 spirantes, de *ŚA* à *HA*, correspondent aux *tattva* de *śudhavidyā* à *śakti* et *KṢA* à *anāśritaśiva* [5] qui n'est pas plus que *mahāmāyā* un *tattva*

(1) PTV, pp. 113-117. De même dans l'ABS, XVI, 86 (vol. 1, p. 155) : « ces phonèmes sont appelés *dhāraṇa* car ils portent l'univers — *viśvasya dhāratvāt* ». Autre explication dans le Lakṣmī Tantra (XIX, 13) : *dhārayanti yato madhye puruṣaṃ dhāraṇāḥ smṛtāḥ* (p. 64).

(2) *Supra*, p. 241.

(3) ŚSV, p. 62, lignes 7-9.

(4) Cf. TĀ, IX, 150-152, et comm. (vol. 6, pp. 116 sq.) : « La grande illusion, écrit Jayaratha, est la première apparition de la dualité qui est comme une vision transcendante [de l'univers]. Elle apparaît lorsque se produit la première impulsion vers la manifestation extérieure, mais avant que ne soit atteint le stade de la différenciation proprement dite » : *bahirullilasiṣāmātratvena āsūtritaprāyatvāt vibhāgam aprāpto'ta eva ādyo yo bhedāvabhāsaḥ sā parā niśā — mahatī māyetyarthaḥ*. Cf. aussi PTV, pp. 117-119.

On rencontre aussi ce terme dans le śivaïsme du sud, mais il désigne alors quelque chose de différent : en effet *mahāmāyā* est, dans le Śaivasiddhānta, la puissance créatrice de Śiva qui, en tant que *bindu*, donne naissance à la manifestation pure : celle qui s'étend de lui à *śuddhavidyā*. C'est donc la cause première de toute manifestation et non pas seulement, comme dans le Trika, quelque chose qui ne fait qu'annoncer *māyā* et qui se situe, non pas avant la manifestation pure, mais à la fin de celle-ci.

(5) C'est ce que dit Abhinavagupta lui-même dans le PTV, p. 119.

mais le résultat d'un découpage de Śiva en deux : *parasaṃvid*, ou *paramaśiva*, absolument transcendant, d'une part et de l'autre *anāsritaśiva* : « Śiva non-inclus » qui est le même principe mais conçu comme prêt à s'engager dans l'émanation.

L'ensemble de ces cinq catégories forme ce qu'on appelle le *brahmapañcaka* [1] « parce que, écrit Abhinavagupta, la grandeur (*bṛhatva*) et l'expansion (*bṛṃhakatva*) de ces *tattva* sont dues avant tout à ce qu'ils transcendent la différenciation et que l'expansion du *saṃsāra* leur est due » [2]. On se rappelle que les spirantes sont considérées comme une vapeur émanant du Transcendant : leur association à ces *tattva* les plus élevés est donc assez naturelle. Le TĀ traite avec quelque détail de ces spirantes et en particulier de la sifflante dentale *SA* qui, avec *HA*, a une position exceptionnelle parmi les consonnes, ce qui vient peut-être de ce que ces deux phonèmes forment ensemble le *haṃsa*, symbole de l'énergie phonique de Śiva [3]. C'est dans le phonème *SA*, dit Abhinavagupta, que brille tout l'univers ; il est le stade immortel et suprême (c'est-à-dire la manifestation paradigmatique en Śiva) que seuls perçoivent les yogin qui, en *samādhi*, ont dépassé les limites de la conscience liée au corps et se sont identifiés au suprême Sujet conscient [4]. Il est le suprême *brahman* au-delà de toute différenciation et, à ce titre, est appelé *amṛtabīja*. On lui applique aussi comme à *AU* le terme de *nirañjana* : « sans fard ». C'est qu'on l'envisage comme le stade suprême à partir duquel l'univers est manifesté et qui a pour nature l'énergie d'activité [5], puisque c'est plus spécialement celle-ci qui produit la manifestation. Il est également appelé *kāmatattva* et *viṣatattva* en tant qu'il représente plus spécialement ce qui, sur le plan suprême, est issu de l'union de Śiva et Śakti, laquelle produirait d'ailleurs, non pas *SA*, mais *S*, *anacka*, « sans voyelle », c'est-à-dire la sifflante seule qui

(1) PT, *śl.* 7 (p. 98) et PTV, p. 119. Pour l'ABS, XVI, 85, elles forment le *pañcabrahman* ; le Lakṣmī Tantra (XIX, 16-17) se sert par contre du terme *brahmapañcaka* (p. 65).

(2) PTV, p. 119.

(3) Cf. plus haut, ch. III, pp. 120 sq.

(4) TĀ, III, 165-6 (pp. 164-5). On verra plus loin (ch. VII, p. 351) que *SA* représente, dans le *mantra SAUḤ*, l'univers manifesté en tant qu'il est identique à la réalité suprême ; *SA*, en effet, y est pris comme représentant *sat*, l'existant. Jayaratha renvoie d'ailleurs, à ce propos, à ce *mantra* dans son commentaire de ces *śloka*. Dans la perspective de ce *mantra*, en effet, *SA* est le *viṣatattva*, *AḤ* le *kāmatattva* et *AU* le *nirañjanatattva*.

(5) Id., *śl.* 171-2 (pp. 170-171).

ne peut pas être prononcée et qui relève donc de la résonance première, du son « non frappé », *anāhata* [1]. Il représente à ce titre l'essence même de l'énergie vitale (*prāṇakalā*), celle qui anime les 5 souffles (*prāṇa*, *apāna*, etc.) et dans ce cas on peut aussi considérer, selon Jayaratha, que *kāmatattva* est *prāṇa* et *viṣa*, *apāna*, les deux ensemble produisant *HA* et *SA*, c'est-à-dire les deux phonèmes du *haṃsa* [2]. Les valeurs symboliques de *SA* sont donc d'une particulière richesse, permettant, avec *HA*, de reprendre à la fin de l'émanation phonématique transcendantale les divers aspects de cette première manifestation.

HA, quant à lui, est généralement pris comme symbole de l'énergie quoiqu'il ne se trouve pas toujours correspondre au *tattva* de *śakti*. Mais cela est dû à ce qu'il est l'aspect « condensé » du *visarga* qui est l'énergie du Transcendant, *akula*. Il est donc à la fois tout semblable à cette énergie et représentant la forme qu'elle prend lorsqu'elle manifeste l'univers. Le fait qu'il est le dernier phonème issu du Transcendant (*KṢA*, en effet, est produit par l'union de deux consonnes) le fait tout naturellement prendre comme résumant et représentant tous les phonèmes, de *A* à lui-même, c'est-à-dire la manifestation en tant qu'elle réside en l'énergie. C'est à cela que correspond son rôle dans le *paramantra AHAM*.

Notons enfin que dans l'émanation transcendantale, lorsque *HA* ne correspond pas au *tattva* de *śakti*, il correspond à celui de *sadāśiva*, or c'est en principe à ce niveau qu'apparaît *paśyantī*, la première étape de la parole suivant *parā vāk* et que *paśyantī* est pure énergie : c'est en elle que se reflète l'émanation transcendantale.

Quant à *KṢA*, qui symbolise l'union indissoluble de Śiva et Śakti, on ne sera pas surpris de le trouver associé soit à l'un, soit à l'autre (selon que l'on compte ou non l'illusion transcendantale) de ces principes qui sont, on le sait, inséparables.

2. — *Mātṛkā*.

« Lorsqu'à la masse des sons — *śabdarāśi* —, dit le TĀ [3], se joint l'ombre de ce sur quoi porte l'acte de conscience qui lui a donné nais-

(1) TĀ, III, 168-9, et comm. (pp. 167-8). Sur *anāhata*, cf. ch. III, p. 87, note 7. *Viṣa* a d'ailleurs aussi des valeurs sexuelles. On se reportera utilement, pour les diverses valeurs de ce terme, au commentaire de L. SILBURN à sa traduction du V.Bh. (*śl.* 68, pp. 109-111).

(2) Id, *śl.* 170 et comm. (pp. 168-170).

(3) TĀ, III, 199 : *āmṛsyacchāyayā yogāt saiva śaktiś ca mātṛkā* (p. 191).

sance, on a alors [la manifestation des phonèmes dans] l'énergie, et c'est la *mātṛkā* ». Cette manifestation se produit au niveau de l'énergie suprême-non-suprême (*parāparā*), qui est celui de *paśyantī*. Ce qui la caractérise, ce n'est pas seulement l'apparition des premiers linéaments (*āṃśāṃśa*) [1], ou de l'ombre (*chāyā*) de l'objectivité, mais encore et surtout le reflet (*pratibimba*) : *mātṛkā* est un reflet en *paśyantī* de *śabdarāśibhairava*, l'émanation transcendantale. Abhinavagupta l'indique très nettement dans le PTV : « *paśyantī* qui relève de la catégorie de [la Parole] suprême-non-suprême est comme le miroir de l'énergie suprême et est, par rapport à elle, comme une énergie. Elle brille comme la forme propre de cette Parole suprême et comme son reflet... Le corps cosmique de la Parole Suprême qui, conformément au procès que l'on a décrit, contient dans sa plénitude l'ensemble des *tattva* à partir de celui de terre, alors qu'il fait sienne la prise de conscience active intérieure, spontanée, naturelle, suprêmement réelle, indestructible, etc. [qui est celle de *śabdarāśi*], projette son reflet dans le pur miroir suprêmenon-suprême qu'est *paśyantī*. [Il se passe alors ceci : cette Parole Suprême], ayant laissé apparaître [en elle un archétype de] la différenciation sous la forme des *tattva* de la terre, de l'eau, etc., ce sur quoi porte la prise de conscience active [de la Parole Suprême qui produit ces *tattva*] et qui est de la même nature qu'elle, étant donné qu'il ne s'agit de rien d'autre que de la prise de conscience phonématique de *KA*, etc., dont elle peut donc supporter la diversité de forme propre, est reflétée dans ce pur [miroir de *paśyantī*] qui est de la même espèce qu'elle. Alors apparaît [en *paśyantī*] la série inversée des *tattva*, de la terre [jusqu'à *śakti*]. Ce qui, dans la Conscience suprême, est la catégorie de *śakti*, est la catégorie de la terre dans [l'énergie] suprême-non-suprême, et réciproquement. C'est ainsi que, [dans *paśyantī*, correspondant aux] phonèmes *KṢA*, etc. se trouvent [les catégories de] la terre, etc. » [2].

(1) PTV, p. 143, avant-dernière ligne : *bhedāsūtraṇātmāṃśāṃśollāsaḥ*.

(2) PTV, pp. 144-146 : *paśyantī ca parāparābhaṭṭārikāsatattvā paraśakter eva svātmaśaktir darpaṇakalpā yatra tatparābhaṭṭārikāsvarūpam eva cakāsti pratibimbavat ... evaṃ ca paśyantīsatattvaparāparavimalamukurikāyāṃ tattathāvidhoktakramapūrṇapṛthivyāditattvasāmagrīnirbharam antas tathāvidhasahajākṛtrimapāramārthikānapāyikādiparāmarśakroḍīkāreṇaiva vartamānam api śrīparābhaṭṭārikāvapuḥ pratibimbam arpayat svarūpān yathātvasahiṣṇukādiparāmarśān anyathābhāvenaiva tatparaikarūpaṃ parāmṛśyaṃ dharaṇyambhaḥ prabhṛti tathollasadbhedasūtraṇatayā sajātīyāyāṃ vimalāyāṃ ca yāvat pratibimbayati tāvad dharāditattvānāṃ viparyāsa evopajāyate, yat parasaṃvidi śaktitattvaṃ tad eva parāparātmani pṛthivītattvam, yat tu dharātattvaṃ tacchaktitattvam, iti kṣakārāt prabhṛti dharādīnāṃ sthitiḥ.*

En effet, si l'émanation transcendantale se reflète dans l'énergie suprême-non-suprême (ce qui a pour effet de renverser l'ordre des *tattva*, le premier se trouvant en dernier), les phonèmes, eux, ne sont pas reflétés. Que la différenciation tende ou non à apparaître, tant que rien ne vient troubler la matrice dont ils sont issus, ils restent dans l'ordre qui est le leur, ordre indestructible (*anapāyin*) car il est fondé dans le Suprême [1], celui de leur énonciation par Śiva (qui est celui du *varṇasamāmnāya*). C'est, bien entendu, Śiva, la Parole à son niveau transcendant, qui est à l'œuvre ici. C'est elle qui projette (*pratibimbam arpayet*) le reflet des *tattva* de la manifestation transcendantale dans le stade suivant, celui de l'énergie suprême-non-suprême où la différenciation, totalement absente au niveau de Śiva, commence à apparaître. Mais comme il n'existe pas d'autre énergie que celle de la parole, c'est une énergie « faite de parole » qui joue le rôle d'un miroir, d'ailleurs nullement passif. Ce miroir, ou plus exactement cette énergie suprême-non-suprême, dit en effet Abhinavagupta [2], a pour corps l'ensemble des consonnes de *KA* à *KṢA* (*kādikṣāntavarṇamālāśarīra*). Donc, seuls les *tattva* sont reflétés, et non pas les phonèmes, qui sont l'énergie phonématique sur laquelle ils se reflètent. C'est ce qui explique l'inversion de leurs rapports et qu'à la première consonne *KA* corresponde désormais le *tattva* de *sadāśiva* ou de *śakti*.

Des textes du Trika que nous avons pu consulter, seul le PTV donne une liste complète des correspondances entre phonèmes et *tattva* dans les émanations en *parā*, *paśyantī* et *madhyamā*. Cette liste établit, pour *paśyantī*, les correspondances suivantes :

KA	: *sadāśiva*	*ṄA*	: *kalā*
KHA	: *īśvara*	*CA*	: *vidyā*
GA	: *śuddhavidyā*	*CHA*	: *rāga*
GHA	: *māyā*	*JA*	: *niyati*
		JHA	: *kāla*,

et ainsi de suite jusqu'à *KṢA*, la terre. Cette même liste, telle qu'elle est imprimée dans l'édition KSTS du PTV, donne, notons-le au passage, pour l'émanation en *parā*, des correspondances entre les phonèmes de *SA* à *KṢA* et les *tattva* à partir des *kañcuka* qui sont inexactes : que faut-il penser alors de ce qu'elle met *sadāśiva* en regard de *KA* alors que la page que nous venons de citer y mettait *śakti* et qu'à la page 147

(1) Id. p. 147, lignes 3-4.
(2) Id. p. 146, lignes 11-12.

du même texte Abhinavagupta indique que la pointe extrême (*paramakoṭī*) de *paśyantī* est *anāśritaśakti*? [1]. En outre, si *mātṛkā* est un reflet de *śabdarāśi*, les 5 *kañcuka* ne devraient-ils pas n'y correspondre également qu'à trois phonèmes? — La correspondance donnée entre *KA* et *sadāśiva* paraît cependant valable. Cela est, en effet, symétrique de l'émanation transcendantale qui, se produisant en Śiva, s'arrête, quant aux consonnes, à *śakti* ou *anāśritaśiva*. Ici, dans l'énergie, c'est-à-dire un *tattva* plus bas, elle s'arrête de la même façon une étape plus bas : à *sadāśiva* ou *anāśritaśakti*. Nous avons ainsi une émanation transcendantale, en *parā*, s'étendant jusqu'à *śakti* (*KṢA*) avec *anāśritaśiva* faisant, en quelque sorte, la liaison avec Śiva dans lequel se passe cette émanation ; et symétriquement l'émanation en *paśyantī*, s'étendant jusqu'à *sadāśivā* (*KA*), avec *anāśritaśakti* faisant la liaison avec *śakti* dans laquelle se passe cette émanation [2].

Quant à avoir 6 phonèmes désormais au lieu de 4 pour *māyā* et les *kañcuka*, cela est nécessaire si on ne veut pas avoir 2 consonnes de trop, et c'est logique. Il est, en fait, permis de penser que c'est faute d'avoir assez de phonèmes que, dans l'émanation transcendantale, *kāla* était compté avec *māyā* et *niyati* avec *rāga* : il n'est pas toujours très facile, on l'a déjà noté, de vouloir relier la cosmogonie à la grammaire. Remarquons également que le PTV ne fait pas état des voyelles, dont il ne saurait être question en effet, puisque nous ne sommes plus au niveau de Śiva, mais à celui de Śakti. Il n'en reste pas moins que ces voyelles doivent également être reflétées dans l'énergie et pas seulement en tant qu'énergies animatrices des consonnes. En effet, l'ensemble des sons, tout *śabdarāśi*, est reflété dans l'énergie. S'il ne l'était pas, la manifestation serait incomplète et les hommes ne connaîtraient pas l'existence des voyelles. Et, de fait, en *madhyamā*, où les phonèmes sont mélangés pour former la *mālinī*, ils sont tous présents. Le commentaire de Kṣemarāja à Śiva Sūtra, I, 4 : « *jñānādhiṣṭhānaṃ mātṛkā* », décrit

(1) Comme *anāśritaśiva*, ce n'est pas un *tattva*, mais une étape intermédiaire ou le résultat d'un dédoublement logique de *śakti*. Il se trouverait entre *sadāśiva* et *śakti* et ne serait, en fait, que *śakti*, mais envisagée en tant que particulièrement tournée vers l'émanation.

(2) On peut encore alléguer en ce sens un *śloka* du Sv.T., X, 1234-5 (vol. 5, p. 548) qu'Abhinavagupta cite en abordant l'exposé de l'émanation en *paśyantī* (PTV, p. 127) et qui décrit l'émanation comme allant de la terre à *sadāśiva*. Le contexte d'où est tiré ce *śloka* est, en fait, très différent du nôtre, mais Abhinavagupta ne l'a certainement pas cité ici sans raisons.

d'ailleurs *mātṛkā* comme la mère des lettres qui vont de *A* à *KṢA* : *ādikṣāntarūpā*. D'autres passages encore pourraient être allégués, s'il était nécessaire [1].

(1) Voici un tableau donnant les correspondances entre phonèmes et *tattva* dans les émanations en *parā*, *paśyantī* et *madhyamā* :

Parā *śabdarāśi*		*Paśyantī* *mātṛkā*	*Madhyamā* *mālinī*	
A			NA	
Ā			Ṛ	
I			Ṝ	
Ī			Ḷ	
U			Ḹ	
Ū			THA	
Ṛ			CA	
Ṝ		Śiva	DHA	Śiva
Ḷ	Śiva	reflété en	Ī	uni à
Ḹ	(Śakti)	Śakti	ṄA	Śakti
E			U	
AI			Ū	
O			BA	
AU			KA	
AṂ			KHA	
AḤ			GA	

Parā *śabdarāśi*		*Paśyantī* *mātṛkā*	*Madhyamā* *mālinī*	
KA	pṛthivī	sadāśiva ou anāśritaśakti	GHA	sadāśiva
KHA	jala	īśvara	NA	īśvara
GA	tejas	śuddhavidyā	I	etc.
GHA	vāyu	māyā	A	
NA	ākāśa	kalā	VA	
CA	gandha	vidyā	BHA	
CHA	rasa	rāga	YA	
JA	rūpa	niyati	ḌA	
JHA	sparśa	kāla	ḌHA	
ÑA	śabda	puruṣa	ṬHA	
ṬA	pada	prakṛti	JHA	
ṬHA	upastha	buddhi	ÑA	
ḌA	pāyu	ahaṃkāra	JA	
ḌHA	pāṇi	manas	RA	
ṆA	vāc	śrotra	ṬA	
TA	ghrāṇa	tvac	PA	
THA	rasana	cakṣus	CHA	
DA	cakṣus	rasana	LA	
DHA	tvac	ghrāṇa	Ā	
NA	śrotra	vāc	SA	
PA	manas	pāṇi	AḤ	
PHA	ahaṃkāra	pāyu	HA	
BA	buddhi	upastha	ṢA	
BHA	prākṛti	pada	KṢA	
MA	puruṣa	śabda	MA	
YA	rāga (niyati)	sparśa	ŚA	
RA	vidyā	rūpa	AṂ	
LA	kalā	rasa	TA	
VA	māyā (kāla)	gandha	E	
ŚA	mahāmāyā ou śuddhavidyā	ākāśa	AI	
ṢA	śuddhavidyā ou īśvara	vāyu	O	
SA	īśvara ou sadāśiva	tejas	AU	
HA	sadāśiva ou śakti	jala	DA	jala
KṢA	śakti ou anāśritaśiva	pṛthivī	PHA	pṛthivī

On ne reviendra pas ici sur ce qui a été dit plus haut [1] au sujet des *mātṛkā* : les phonèmes en tant qu'énergie-mère de tout ce qui fait la puissance de la parole, ni sur *paśyantī* : étape qui, étant liée à l'énergie de volonté, représente plus qu'une autre la parole sous son aspect de dynamisme intense. Ce qu'on a dit de l'émission suprême-non-suprême (*parāparavisarga*) [2] ou émission de l'énergie (*śāktavisarga*) pourrait aussi se dire de l'émanation en *paśyantī*. Celle-ci se trouve, comme elle, au point de jonction de la transcendance et de l'immanence : *parāpara*, à un niveau où la dualité et la non-dualité coïncident (*bhedābheda*), encore que l'objectivité n'apparaisse ici que dans ses premiers linéaments, encore subordonnée à la subjectivité du principe. C'est de celui-ci d'ailleurs que vient l'énergie ici présente, mais Śiva, ou *parā vāk*, sont transcendants [3], alors que *śakti* et *paśyantī* sont immanentes. *Mātṛkā* est le reflet de l'archétype phonématique dans cette énergie immanente, d'où son importance extrême pour assurer dans la manifestation la présence efficace — en bien ou en mal — de l'énergie de la parole.

C'est ce même caractère immanent et en quelque sorte utilisable, cette présence, qui expliquent le rôle très important d'une autre émanation phonématique à laquelle nous arrivons maintenant : la *mālinī*.

3. — *Mālinī*.

La manifestation du son — et donc de l'univers — sous la forme des 50 phonèmes, va, avant qu'apparaissent les « lettres, syllabes et mots » du langage des hommes, c'est-à-dire du niveau de la « parole grossière », *vaikharī*, être manifestée au troisième niveau de la parole : *madhyamā*. Elle y prend une apparence toute différente des deux premières et qui annonce déjà certains aspects, au moins, de la parole en *vaikharī*. C'est la *mālinī* [4], l'énergie sous la forme de la « guirlande des lettres », terme d'ailleurs également applicable à *mātṛkā* qui est la guirlande première : *pūrvamālinī*, alors que celle qui se révèle en *madhyamā* est l'*uttaramālinī*, mais on se sert rarement de cette appellation pour *mātṛkā* et c'est

(1) Ch. III, p. 127 sq.

(2) *Supra*, p. 234.

(3) Dans la mesure, bien entendu, où il y a une transcendance dans le Trika ; cf. *supra*, p. 192 note 1.

(4) *Mālinī* est une appellation de la Déesse, qui porte une guirlande (*mālā*), qu'il s'agisse d'une guirlande faite de 50 phonèmes (*varṇamālā*), de crânes humains, ou autre. Sur d'autres sens du mot *mālinī*, cf. le commentaire de Bhāskararāya sur Lalitasahasranāma, *śl.* 146 (p. 114).

ordinairement à l'*uttaramālinī* que l'on se réfère lorsqu'on emploie le terme de *mālinī*.

Le texte de base pour la connaissance de la *mālinī* est le Mālinīvijayottara Tantra [1]. Il ne s'agit pas d'un ouvrage philosophique : la *mālinī* y est surtout étudiée du point de vue du culte, de l'initiation et de diverses pratiques tantriques ; c'est d'ailleurs là un aspect essentiel de cet arrangement des phonèmes. En dehors du MV, il n'en est guère question, à notre connaissance, que dans deux ouvrages d'Abhinavagupta : le PTV et le TĀ [2]. Ce dernier [3] cite bien, à son sujet, un passage du Triśirobhairava Tantra, décrivant des « impositions », mais ce texte ne nous est pas parvenu. Abhinavagupta tenait le MV Tantra en haute estime. Il s'y réfère souvent dans le PTV, et, au début du TĀ, il affirme qu'il contient l'essence même du Trika [4].

La *mālinī* a ceci de particulier que les 50 phonèmes qui la composent ne sont plus dans l'ordre grammatical, de *A* à *KṢA*, mais voyelles et consonnes mêlées dans l'apparence du plus complet désordre, la première lettre étant *NA* et la dernière *PHA* [5]. D'où vient cet arrangement inattendu et à quand remonte-t-il ? Il ne semble pas possible de le dire dans l'état actuel de nos connaissances. Mais il paraît propre au Śivaïsme du Cachemire. Son inclusion dans l'émanation phonématique au niveau de *madhyamā* n'apparaît d'ailleurs pas dans le MV, mais seulement dans les deux ouvrages précités d'Abhinavagupta. Cette inclusion n'était peut-être due qu'au désir d'Abhinavagupta de faire figurer dans sa synthèse un arrangement des phonèmes qu'il tenait pour vénérable, mais elle a aussi l'avantage de faire apparaître, dès avant le monde « grossier » et dès le stade de l'énergie, les phonèmes dans un autre ordre que celui de la grammaire, préfigurant en quelque sorte ce

(1) Ed. KSTS, vol. 37. Abhinavagupta aurait composé au moins deux commentaires de ce texte. L'un, la Pūrvapañcikā est perdu. De l'autre, le MV- vārṭṭika, ne nous est parvenue que la glose du 1er *śloka* du MVT. (éd. KSTS, vol. 31).

(2) TĀ, III, 199 et 232-3 ; XV, 117-132.

(3) id. XV, 121-124, comm. (vol. 9, pp. 84-5).

(4) TĀ, I, 18 (vol. 1, p. 35) ; cf. ch. II, p. 62. Selon K. C. Pandey (*Abhinavagupta*, p. 47), la *mālinī* serait l'un — et le plus important — des 3 tantra (*Mālinī*, *Siddha* et *Nāmaka*) qui sont à la base du Trika. Il s'agit là d'une tradition orale encore vivante au Cachemire, mais que nous n'avons trouvée exprimée dans aucun texte.

(5) Voici les phonèmes selon l'ordre de la *mālinī* : *NA Ṛ Ṝ Ḷ Ḹ THA CA DHA Ī ṆA U Ū BA KA KHA GA GHA ṄA I A VA BHA YA ḌA ḌHA ṬHA JHA ÑA JA RA ṬA PA CHA LA Ā SA AḤ HA ṢA KṢA MA ŚA AṂ TA E O AU DA PHA.*

que l'on rencontre dans le langage. On verra, en outre, que son association avec *madhyamā* se trouve justifiée et que son rôle quant à l'efficacité de la Parole est très important.

La *mālinī* est habituellement qualifiée de *bhinnayoni* [1], c'est-à-dire : dont la matrice a été brouillée, ou troublée, ou encore : où les matrices (les consonnes) et les germes (les voyelles) sont mêlés [2], appellation que justifie la façon dont se présentent les 50 phonèmes.

Mais si les phonèmes apparaissent en désordre, les *tattva*, par contre, restent dans l'ordre logique de l'émanation, de Śiva à la terre. On les trouve tous dans les listes de correspondances du MV ou du PTV [3], sauf celui de l'énergie que l'on ne rencontrait déjà pas nommément en *paśyantī* à propos de *mātṛkā*. C'est que, dans les deux cas, l'énergie fournit le support de l'émanation phonématique. Elle est donc présente à ce titre-là, sans compter qu'étant inséparable de Śiva, elle peut aussi être considérée comme se trouvant en lui avec les phonèmes qui lui correspondent et qui, comme dans les cas précédents, sont les 16 premiers : *NA*, etc., jusqu'à *GA*, association qui n'a évidemment ici plus de justification proprement phonématique, mais qui relève de l'explication donnée de l'ensemble de la *mālinī*. Les 34 autres phonèmes correspondent aux 34 *tattva* de *sadāśiva* (*GHA*) à la terre (*PHA*) [4].

Abhinavagupta, et à sa suite Jayaratha, exposent de deux façons différentes la naissance de la *mālinī*. Selon le PTV, elle naît d'une transformation de *śabdarāśi* au moment où il projette son reflet en *paśyantī* pour donner naissance à la *mātṛkā*. A ce moment-là, la *mālinī* apparaît dans *madhyamā*. Elle n'est, semble-t-il, qu'un brouillage de *śabdarāśi* : elle n'en est pas un reflet comme *mātṛkā*. Elle n'est pas non plus issue de cette dernière quoique *madhyamā* soit située à un niveau moins élevé de la Parole que *paśyantī*, mais il n'y a que peu de différence entre ces deux niveaux qui relèvent l'un et l'autre de l'énergie suprême-non-suprême [5]. Le TĀ, par contre, fait naître la *mālinī* du

(1) Par exemple, PTV, pp. 121, 151, 155.

(2) En ce sens : Jayaratha, TĀ, III, 199, comm. (p. 192, ligne 2) : « brouillées, c'est-à-dire où les matrices, en d'autres termes les consonnes, sont séparées par les germes [: les voyelles] ».

(3) MV, IV, 15-17 (p. 23) ; PTV, pp. 151 et 153.

(4) Il va de soi qu'ici comme dans les deux étapes précédentes, seuls les *tattva* qui sont au niveau de *madhyamā* : de *sadāśiva* à *śuddhavidyā*, sont effectivement manifestés. Les autres, à partir de *māyā* n'existent ici que comme aspects de l'énergie.

(5) Voici comment s'exprime Abhinavagupta : « lorsque la Vénérable [Parole] Suprême (*parābhaṭṭārikā*) projette ... son propre reflet en *paśyantī*, à ce moment-là

saṃghaṭṭa : l'union, ou plutôt la friction unifiante, de *śabdarāśi* avec *mātṛkā* [1], c'est-à-dire de Śiva et de Śakti, puisqu'on peut identifier ces deux émanations phonématiques à ces deux principes. Or, c'est le *saṃghaṭṭa* de Śiva et Śakti qui est à l'origine de l'émission qui créera les univers. Faire naître implicitement *mālinī* du même acte, l'identifier même, en quelque sorte, à l'union de Śiva et Śakti, c'est lui accorder, dès l'abord, une efficacité et une puissance extrêmes [2] ; et c'est bien ainsi, en effet, qu'elle apparaît dans le Trika.

Ces deux explications ne sont pas contradictoires car dire, comme le fait le PTV, que la *mālinī* apparaît en *madhyamā* au moment où *śabdarāśi* projette son reflet en *paśyantī*, c'est encore faire dépendre sa naissance d'une rencontre (la projection du reflet) de Śiva (*śabdarāśi*) et de Śakti (*mātṛkā*), et une projection, même celle d'un reflet, c'est encore une forme d'émission (*visarga*). Au demeurant, on voit dans le PTV même intervenir nommément *śabdarāśi* et *mātṛkā*. Abhinavagupta, en effet, prenant les 16 phonèmes qui correspondent à Śiva dans la *mālinī*, expose [3] un mouvement de l'énergie et du son qui les font aller de la résonance primordiale (*nāda*) aux éléments grossiers, puis du monde

elle atteint au niveau de *madhyamā* qui, en essence, ne diffère pas d'elle, un état où les matrices sont mêlées [aux germes], et elle n'est alors rien d'autre que la *mālinī* dont l'infinie diversité est due à celle des divinités [qui président à la voie] de *kula* et aux innombrables aspects que peut prendre l'infinie variété née des combinaisons réciproques des germes et des matrices ». *Parābhaṭṭārikaiva hi proktanayena paśyantyāṃ pratibimbaṃ svakam arpayamāṇā tatsamakālam eva svātmatādātmyavyavasthitamadhyamadhāmni bhinnayonitām aśnuvānā tattadyonibījaparasparasaṃbhedavaicitryasya ānantyād asaṃkhyenaiva prakāreṇa tattatkulapuruṣādibhedenāparigaṇanabhedabhāginī māliny eva* (PTV, p. 154).

(1) TĀ, III, 199 (p. 191) : « Mais lorsque celle-ci (la *mātṛkā*) s'unit à *śabdarāśi* [apparaît] la *mālinī*, à la matrice brouillée » : *sā śabdarāśisaṃghaṭṭād bhinnayonis tu mālinī*. Id., *śl.* 232 (p. 221) : « lorsqu'il y a pénétration dans l'agitée (*śakti*, *yoni*) de l'agitateur (*śiva*, *bīja*), on voit apparaître cette *mālinī* » : *kṣobhyakṣobhakatāveśān mālinīṃ tam pracakṣate*, et *śl.* 233 (p. 222) : « *Mālinī* dont la beauté est celle de l'apparition de l'émission produite par la compénétration du germe et de la matrice... » *bījayonisamāpattivisargodayasundarā mālinī* ».

Dans le même sens, KKV, 26 comm. (p. 48) : *madhyamā parāpaśyantyoḥ samarasāvasthā* : « *madhyamā* est l'état d'union, de jouissance mutuelle, de *parā* et *paśyantī* ».

(2) Cf. également TĀ, XV, 133 (vol. 9, p. 70) qui identifie *śabdarāśi*, ainsi que *mālinī*, au couple de Śiva et Śakti. De la même façon, le commentaire du KKV, 26-27 (p. 48) cité ci-dessus.

(3) PTV, pp. 151-152.

des sens à Sadāśiva et cela est fait en associant ces phonèmes d'abord aux *tattva* qui leur correspondent en *parā*, puis en *paśyantī*. Voilà donc le premier stade de la *mālinī* interprété à la lumière des deux autres émanations phonématiques. Il s'agit, en fait, de montrer par là que la *mālinī* assure, de façon encore plus explicite que les deux émanations précédentes, la mutuelle inhérence de Śiva et de la manifestation. L'exposé est au demeurant assez peu convaincant. Il fait apparaître encore une fois la difficulté que les philosophes du Trika éprouvent souvent à vouloir justifier un ordre donné de phonèmes par les catégories de leur cosmogonie ; la difficulté n'étant toutefois plus ici celle d'aligner des hypostases sur des lois phonétiques mais celle de concilier deux systèmes d'origines peut-être différentes. Abhinavagupta ne pousse, d'ailleurs, pas plus loin cet essai de démonstration métaphysique. Il continue toutefois en énumérant tous les phonèmes de la *mālinī* et en donnant pourchacun les trois *tattva* qui lui correspondent selon *sabdarāśi*, *mātṛkā* et *mālinī*, illustrant de cette façon, mais sans plus le justifier par un jeu particulier d'énergies, la présence de chaque *tattva* dans tous les autres, c'est-à-dire l'interpénétration de Śiva et de la manifestation [1] ainsi que la fécondité du mélange, ou de l'union, des consonnes (*yoni*) et des voyelles (*bīja*). Il s'agit donc bien toujours du même ordre de notions.

Il est, en effet, indubitable que la *mālinī* est considérée comme douée d'une puissance et d'une efficacité exceptionnelles qu'elle doit à l'union de Śiva et de Śakti, qu'on l'envisage comme issue de cette union, ou comme la reproduisant en elle-même. Voici, à cet égard, un passage significatif du Tantrasāra : « La Bienheureuse *Mālinī* a essentiellement pour nature l'énergie ; étant faite d'une fusion des germes et des matrices elle réalise tous les désirs. Son nom répond du reste à sa nature : elle est, en effet, associée à la guirlande des énergies de Rudra. Elle est fleurie puisqu'elle porte des fruits. Elle est l'abeille dont le murmure fait disparaître la froideur du *saṃsāra*. Elle donne les pouvoirs spirituels et la libération. Enfin les phonémes *R* et *L* étant interchangeables, elle possède le pouvoir de donner et de reprendre [la résorption cosmique] » [2]. « La *mālinī*, écrit encore Abhinavagupta, dont la beauté est

(1) *sarvasarvātmakatā* ; cf. *supra*, p. 232 ; PTV, pp. 47, 66, 137, 139. Abhinavagupta précise encore à la p. 158 du PTV qu'elle n'est qu'un aspect de *paravāk* ou encore qu'elle est l'univers en tant qu'infini et éternel, c'est-à-dire la diversité en tant qu'identique au principe transcendant (p. 158, lignes 2-5).

(2) TS., 13, pp. 134-135 : *mālinī hi bhagavatī mukhyaṃ śāktaṃ rūpaṃ bījayonisaṃghaṭṭena samastakāmadugham. anvarthaṃ caitan nāma rudraśaktimālābhir yuktā*

celle de l'émission produite par la compénétration du germe et de la matrice, est appelée énergie suprême qui prend la forme de l'univers » [1]. Il s'agit donc bien de l'énergie la plus haute en tant qu'elle est présente dans la manifestation. C'est, bien entendu, un état de choses que le seul jeu des énergies suffit à assurer et dont nous avons déjà vu une expression et un symbole avec *AHAM* [2], mais le rôle de la *mālinī* est d'en donner une image de plus et, plus encore, en réalisant cette interpénétration par l'emmêlement de ses phonèmes, de donner un élan supplémentaire à cette puissance née de l'union de Śiva et Śakti et à en assurer plus intensément la présence dans l'univers. C'est pourquoi on pourra dire que les « impositions » les plus efficaces et les *mantra* les plus puissants sont ceux faits avec la *mālinī* [3].

C'est dans cet esprit qu'Abhinavagupta commence, dans le PTV [4], l'exposé de la *mālinī* par un rappel des caractéristiques de *madhyamā* dont les principales sont 1°) le « recouvrement » [5] de l'objectivité par la pure subjectivité — or la première peut être considérée comme Śakti et la deuxième comme Śiva — et 2°) la mutuelle inhérence du signifiant (*vācaka*) et du signifié (*vācya*) — or les voyelles, qui relèvent de Śiva, sont identifiées au signifiant et les consonnes, qui relèvent de Śakti, au signifié. La *mālinī*, où consonnes et voyelles sont mêlées, peut donc être considérée comme faite de leur union, or « lorsqu'il y a mélange

phaleṣu puṣpitā saṃsāraśiśirasaṃhāranādabhramarī siddhimokṣadhāriṇī dānādānaśaktiyuktā iti ralayor ekatvasmṛteḥ. On trouve expliqué dans le TĀ, XV, 131-132 et comm. (vol. 9, pp. 69-70) les interprétations données du sens du nom de la *mālinī* et notamment la dernière phrase de ce passage : le terme *mālinī* est décomposé en *ma*, c'est-à-dire la négation, donc la résorption, et *alinī*, l'abeille. Quant à *RA* et *LA*, ils sont tirés du *l* de *mālinī* et interprétés : *ra* comme signifiant donner et *la* reprendre.

Ce passage du TS ne fait que reprendre ce qu'Abhinavagupta écrivait dans le 15e *āhnika* du TĀ, où il indique plus nettement encore (*śl.*125) que c'est parce qu'elle est soumise à la présence agitante de Śiva que la *mālinī* est si pleine de puissance. « Quel pouvoir, ajoute-t-il (*śl.* 126), ne serait pas obtenu et quelle déficience ne serait pas comblée par cette apparition de la puissance émettrice due à l'agitation des germes et des matrices ? », etc. (TĀ, XV, 120-138 ; vol. 9, pp. 62-73).

(1) TĀ, III, 233 (pp. 222-3) déjà cité en note p. 257.

(2) *Supra*, pp. 230 sq.

(3) PTV, p. 151, le *śloka* lignes 3-4, qui est une citation du MV, III, 35-36 et lignes 6-7 ; et TĀ, XV, 135-138 (vol. 9, pp. 71-72) qui se réfère à MV, III, 35-36.

(4) Pp. 148-9.

(5) *pracchādana*.

des germes que sont les voyelles et des matrices, les consonnes, tous les fruits sont produits sans efforts »[1]. D'où l'efficacité de la *mālinī*.

4. — *L'émanation phonématique «grossière».*

Il reste désormais à l'univers, qui était apparu archétypalement dans l'indifférenciation première de l'émanation transcendantale en Śiva, puis sous forme d'énergie, où se dessinait plus ou moins l'objectivité dans les premières hypostases suivant Śiva, à achever d'apparaître, dans toutes ses catégories manifestées, jusqu'à la terre. Cela sera l'effet de l'apparition des phonèmes au niveau de *vaikharī*, la parole manifeste.

Cet état, celui du monde soumis à la dualité, à l'illusion et à la limitation, se dessine à partir du *tattva* de *māyā* [2] avec les *kañcuka*, et est établi avec l'âme : le *puruṣa*. C'est d'ailleurs aux *tattva*, de *puruṣa* à la terre, que correspondent les occlusives (*sparśa*) qui représentent la forme la plus différenciée et la moins élevée de la manifestation phonématique : tel était le cas dans l'énergie, avec la *mātṛkā*, et ce l'est toujours ici, en *vaikharī*. Mais, bien entendu, ici comme dans les cas précédents, nous avons l'ensemble des 50 phonèmes. Bien plus (ou plus exactement bien moins puisque nous nous éloignons de plus en plus de la plénitude du premier principe) nous avons ici, puisque nous sommes au niveau du langage, l'ensemble des lettres, des syllabes et des mots qui forment le langage humain [3]. Langage qui repose d'ailleurs sur la parole dans ses étapes supérieures : ce sont les phonèmes éternels et purs, tels qu'ils existent en Śiva et Śakti qui sont, dit le TĀ, à l'origine des phonèmes soumis à *māyā* et qui y demeurent comme l'énergie (*vīryatvena*) qui les anime et sans laquelle la parole soumise à *māyā* n'aurait aucun pouvoir [4].

(1) PTV. p. 149, lignes 7-8.

(2) TS, ch. III (p. 18) : « [Les prises de conscience phonématiques] ensuite, dans *māyā*, lorsque la différenciation devient manifeste, participent à la condition des phonèmes soumis à *māyā* ».

(3) *vaikharī*, suivant le commentaire du KKV, 32 (p. 52), est « formée de tous les phonèmes de *A* à *KṢA*, créatrice de toute l'expansion de l'univers et faite de la totalité des sons ».

(4) TĀ, XI, 71-72 et comm. (vol. 7, 2°, pp. 56-58) ; cf. également TS, ch. III, (pp. 18-19).

Chapitre VI

LE SEXTUPLE CHEMIN

Le sextuple chemin — ou les six cheminements — (*ṣaḍadhvan*) est celui de l'émanation — ou de la résorption — de la manifestation lorsqu'on considère celle-ci comme suivant, sur le plan de la Parole, trois cheminements : ceux des *varṇa*, des *mantra* et des *pada* et, sur celui de l'objectivité issue de cette Parole, comme également divisée en trois voies : celles des *kalā*, des *tattva* et des *bhuvana*. Ce qui fait six. Ce sextuple chemin, dit Aghoraśiva, dans son commentaire du Vijñānabhairava [1], n'est rien d'autre que l'expansion de l'énergie d'activité qui manifeste la Parole « signifiante » : *vācaka* (ce sont les *varṇa*, *mantra* et *pada*) et ce qu'elle signifie : *vācya* (les trois autres chemins) en divisant chaque groupe selon trois aspects : suprême : *para*, ce sont les *varṇa* et les *kalā* ; subtil : *sūkṣma*, ce sont les *mantra* et les *tattva* ; « grossier » enfin : *sthūla*, les *pada* et les *bhuvana* [2]. Mais, si on peut en effet avoir là une façon de décrire l'émanation, le sextuple chemin n'est, en fait, guère utilisé que dans la perspective inverse, celle de la résorption cosmique, ou de la délivrance de l'homme (ce qui revient au même en vertu des correspondances micro-macrocosmiques propres au tantrisme). Les six chemins, on le verra, sont essentiellement six voies que peut suivre l'adepte pour parvenir à la délivrance : celle-ci est fusion de la conscience individuelle avec la Conscience suprême, avec l'énergie dans sa source indifférenciée ; elle est en même temps résorption de l'univers et de la Parole différenciés en cette même source. Ceci

(1) VBh., 56 (p. 46) ; cf. p. 101 de la traduction de L. Silburn.

(2) La conjonction de ces deux groupes de trois aspects est comparable, selon Maheśvarānanda, au frottement des deux *araṇi* d'où jaillit le feu. Ainsi ici ces deux groupes conjugués donnent l'ensemble de la manifestation. Leur union est le couple de Śiva et Śakti, ils s'accompagnent d'un émerveillement (*camatkāra*) qui n'est que l'expérience de la conjonction des deux formes de l'énergie : l'éveil (*unmeṣa*) et le repliement (*nimeṣa*) : MM, 27, comm. (p. 67).

Abhinavagupta, dans le TS (ch. VI, p. 47), dit que le chemin des *varṇa*, etc. est celui du temps (*kālādhvan*) et que l'autre, celui des *kalā*, etc. est le chemin de l'espace (*deśādhvan*). La parole signifiante se trouve ainsi rattachée au temps et le signifié, dont la nature est plus concrète, à l'étendue.

explique, par exemple, que les cinq *kalā* sont toujours énumérées en partant de la plus basse, et de même pour les *tattva* et les *bhuvana*. Les *varṇa* également sont énumérés en remontant de *KṢA* à *A*.

On voit donc que l'examen du sextuple chemin nous fait aborder une autre partie de cette étude en nous faisant passer du mouvement d'émanation de l'énergie à celui du retour de celle-ci à sa source. Voies vers la délivrance autant que voies de la résorption cosmique, les six chemins vont nous apparaître en outre comme liés à un aspect important de l'énergie cosmique et humaine, celui du souffle vital (*prāṇa*) indissolublement lié, on le sait, à l'énergie de la Parole et qui anime le cosmos autant que le corps des créatures. Enfin, la théorie du sextuple chemin donne aux auteurs du Trika une occasion nouvelle de rappeler un principe qui leur paraît essentiel : celui de la présence de l'énergie la plus haute dans toutes les étapes de l'émanation et de celles-ci en elle. Principe d'où il découle qu'à chacun des trois niveaux de la Parole et de l'objectivité on trouve les niveaux précédents qui s'y tiennent comme leur essence, et les suivants qui y sont en puissance. C'est ce qu'exprime le terme *sarvasarvātmakatva* [1]. Cet état de choses est important car il permet à chaque étape de se résorber en celle qui la précède comme en son essence, et à celle-ci de reprendre en elle celle qui la suit et qui était déjà en elle en puissance. C'est là-dessus que repose la possibilité de la « purification » (*śodhana*) de l'ensemble des six chemins à partir de n'importe lequel d'entre eux.

Le sextuple chemin est mentionné, et parfois étudié, dans plusieurs textes du Trika, et en particulier dans le Svacchanda et dans le Netra Tantra, ainsi que dans le Tantrāloka (et, bien entendu, dans son résumé le Tantrasāra) où Abhinavagupta s'appuie en la matière sur l'autorité du Mālinīvijaya Tantra. Un bref résumé des six chemins a également été donné par Maheśvarānanda dans le commentaire qu'il fit de sa Mahārthamañjarī (*śloka* 27). Le śivaïsme dualiste, enfin, connaît aussi cette sextuple voie : on en trouve un bref exposé dans le Ratnatraya [2] de Śrīkaṇṭha, ouvrage du Cachemire. Pour le śivaïsme du sud, une description assez complète du sextuple chemin est donnée par Śrīkumāra dans le commentaire du *śloka* 5 de la première partie du Tat-

(1) Commentaire de Kṣemarāja à Sv.T, IV, 96 (vol. 2, p. 52) cité *infra*, p. 264. Ce texte est également cité par Aghoraśiva dans son commentaire de V.Bh., 56 (p. 47).

(2) *śloka* 85 sq.

tvaprakāśa de Bhojadeva [1]. Cette doctrine ne semble ne pas être propre uniquement aux écoles śivaïtes : on trouve le *ṣaḍadhvan* mentionné dans le Lakṣmī Tantra, qui est une saṃhitā du Pāñcarātra ; la théorie toutefois en est différente.

Comment apparaît ce sextuple chemin et en quoi consiste-t-il? Le Suprême Seigneur, Parameśvara, dit Kṣemarāja, libre, masse homogène de conscience et de béatitude, en se servant de son énergie d'*unmanā* (qui est, nous l'avons vu [2], l'étape la plus haute de l'énergie du son) projette, grâce à cette même liberté, sur lui-même qui sert en quelque sorte d'écran (*svabhittau*) les aspects de « signifié » ou de ce qui est « à énoncer » (*vācya*) et de « ce qui exprime », ou de « signifiant » (*vācaka*) qui vont de la forme la plus basse de la manifestation : la terre, jusqu'à la pure énergie de la Parole. Tout cela lui demeurant intérieur. En effet, rien n'existe en dehors de la Réalité Suprême, qui n'en demeure d'ailleurs pas moins transcendante et nullement affectée par la différenciation qu'elle manifeste [3]. Quant à cette différenciation, lorsqu'elle participe de l'aspect subjectif, de l'ipséité absolue, de Parameśvara [4] c'est-à-dire de l'aspect le plus élevé, créateur, elle relève du « signifiant » (*vācaka*) et forme (en les prenant dans l'ordre de subtilité décroissante) : les *varṇa*, les *mantra* et les *pada*. Lorsqu'elle participe de l'aspect d'objectivité [5] qui dérive du premier, elle relève du « signifié » (*vācya*) et forme (dans le même ordre) les *kalā*, les *tattva* et les *bhuvana*.

L'ensemble de cette sextuple manifestation reste inséparable du suprême Śiva. Il n'y a là, selon Abhinavagupta, que la « vibration » subtile (*parispanda*) de l'énergie [6], que des modalités de Bhairava inséparable de la plénitude de la lumière de la conscience qu'il manifeste par l'effet de sa liberté et de sa surabondance d'être, qui lui font désirer de produire en lui les formes relevant de la limitation et de l'objectivité [7].

(1) Tattvaprākaśa, I, 5 (pp. 33-42). Cf. aussi Schomerus, *Der Śaiva-siddhānta* (pp. 133-140) : les 6 *adhvan* y apparaissent comme issus de *śuddhamāyā* par l'intermédiaire de *nāda* et *bindu*.

(2) Ch. III, p. 83.

(3) Sv.T, IV, 96, comm. (vol. 2, pp. 50-51). Sur la « transcendance » du premier principe dans le Trika, cf. ch. V, p. 192.

(4) Lorsqu'elle se tient du côté du sujet conscient : *pramātrāṃśāśrayena*, pour employer l'expression de Jayaratha, ou, encore, selon Kṣemarāja, en participant de l'aspect du sujet qui appréhende : *grāhakabhāgāvasthita*.

(5) *Meyabhāgagata*, dit Jayaratha, et Kṣemarāja : *grāhyabhāgābhiniviṣṭha*.

(6) TĀ, XI, 50 (vol. 7, 2°, p. 40).

(7) TĀ, XI, 54 (vol. 7, 2°, p. 45).

« Lorsque le suprême Śiva, écrit-il dans le même passage, manifeste la différenciation grâce à son énergie qui n'est qu'un aspect de sa liberté, il n'en demeure pas moins en lui-même, indifférencié, éternel et en repos »[1]. La conscience peut donc fulgurer en étant plus ou moins perturbée (*kṣubdha*) et manifester ainsi les *varṇa*, *mantra* ou *pada*[2] et même les *kalā*, *tattva* ou *bhuvana* : tous ces « chemins », qui sont d'ailleurs inséparables les uns des autres[3], reposent en elle, c'est-à-dire dans le suprême Śiva.

Kṣemarāja l'exprime fort bien et résume le fonctionnement du sextuple chemin dans le passage que voici de son commentaire du Svacchanda Tantra : « En vérité, cette énergie du Suprême Seigneur fulgure [pour manifester le sextuple chemin], sans pour autant s'engager dans la succession ou la temporalité. Ainsi, ce qui est antérieur [à la succession] y demeure ensuite et la pénétre entièrement comme le fait l'argile dans le pot ; et réciproquement [la succession] qui apparaît ensuite demeure cependant dans l'étape antérieure sous forme d'énergie, comme l'arbre dans sa graine[4]. Ainsi tout se trouve en tout[5]. C'est pourquoi dans l'initiation aux cinq *tattva*, la pénétration des cinq éléments peut s'étendre jusqu'à *anāśritaśiva*[6].

« Ainsi chaque sujet conscient et chaque état n'est, en vérité, rien d'autre qu'un aspect du suprême Bhairava reposant dans son ipséité dont l'essence est la prise de conscience synthétique et manifestatrice

(1) Id., *śl.* 41 :

> *bhedaṃ visphārya visphārya śaktyā svacchandarūpayā||*
> *svātmanyabhinne bhagavān nityaṃ viśramayan sthitaḥ|*

(2) Id., *śl.* 56-57, comm (p. 47).

(3) Jayaratha (id., *śl.* 59, comm. p. 49) rappelle l'inséparabilité de l'objet de connaissance et de la connaissance : ils naissent ensemble car, dit-il, il n'y a pas de connaissance qui ne soit connaissance de quelque chose, donc qui ne soit accompagnée de l'objet à connaître — c'est pourquoi le chemin des *kalā*, etc., na t en même temps que celui des *varṇa*, *mantra* et *pada*.

(4) On a vu précédemment (ch. II, p. 70 et III, p. 82, note) que le Trika admet la théorie de la causalité du Sāṃkhya.

(5) *sarvasarvātmakatā* : Abhinavagupta a traité de la présence de l'ensemble de la manifestation en chacun de ses éléments, notamment dans le PTV, pp. 47 et 137-139.

(6) Sur ce point, cf. *infra*, pp. 271, note et 291. *Anāśritaśiva*, « Śiva non-inclus », c'est le *tattva* de Śiva, le 36° *tattva*, le plus haut degré du chemin des *tattva* (ou des *kalā*, *bhuvana*, etc.). On se sert de cette appellation lorsqu'on veut distinguer ce *tattva*, qui est la première étape de l'émanation de *paramaśiva* ou *parameśvara* : Śiva transcendant, au-delà de l'émanation (cf. ch. V, p. 247).

[des phonèmes] de *A* à *HA* qui sont faits de l'énergie du Suprême Seigneur fulgurant sous la forme du sextuple chemin. Or, c'est par l'ignorance de cette vérité et parce qu'elle perd alors sa plénitude et son énergie, en jouissant des quatre cercles [d'énergies] : *khecarī* [1], etc., que la pensée trompée croit à l'appréhension des objets et à la jouissance de ce qui n'est que particularisation et qu'elle s'empare de la notion d'ego, attachée au corps, du fait de la temporalité née de l'appréhension mentale et parce que ne brille plus la nature propre véritable des *kalā* et des *varṇa*, du fait que la nature réelle du dynamisme de la « masse des sons » est cachée. Ainsi on arrive à la condition prisonnière de l'être enchaîné (*paśu*). Mais c'est au contraire en faisant disparaître cette condition enchaînée que l'énergie du Suprême Seigneur, qui est grâce, inséparable de Śiva, fulgurant sous sa forme la plus haute dans le cœur du maître, purifie tout le chemin du disciple en apaisant la « rétraction » [2], et en répandant, grâce à son énergie, la «non-rétraction», au moyen du recours à la connaissance, à l'initiation, etc. Et ce qui purifie, ce sont les *mantra*, etc., eux qui sont l'essence qui brille dans le maître, et ce dans quoi ils entrent ensuite est ce qui est à purifier. [On voit donc qu']il n'y a [en réalité ultime] aucune différence entre la condition de purificateur et celle de purifié et qu'en chaque chemin se trouve la nature de tous les autres » [3].

Mais il faut examiner maintenant les éléments constitutifs du sextuple chemin, en commençant par les plus élevés, les phonèmes : *varṇa*.

(1) Ce sont les quatre énergies de la conscience : *khecarī*, ou *vyomacarī*, ou *cidgaganacarī*, celle qui se meut dans l'espace ; *gocarī*, qui se meut dans les rayons lumineux ; *dikcarī*, qui se meut dans l'espace ordinaire et *bhūcarī*, qui se meut sur la terre. Elles ont pour rôle, dans le sens de la manifestation, de manifester l'univers et d'enchaîner l'âme et, en sens inverse, de délivrer l'âme et de résorber le monde. Leur rôle est clairement exposé par Kṣemarāja dans le PHṛ, 12, comm. (pp. 60-62) ; cf. également Abhinavagupta, PTV, pp. 39-44.

(2) *saṅkoca*, qui caractérise la manifestation différenciée et limitée.

(3) Sv.T., IV, 96, comm. (vol. 2, pp. 51-52) : *vastutaśceyam akramaiva pārameśvarī śaktiḥ sphurati, tatrāpi ca svasvātantryāt darpaṇanagaravat kramam apyādarśayati, krame 'pi ca pūrvam uttaratra vyāpakatayā sthitaṃ mṛd iva ghaṭādau uttaraṃ uttaraṃ tu pūrvatra śaktyātmanā sthitaṃ vṛkṣa iva svabīja iti sarvaṃ sarvātmakam eva, ata eva pañcatattvadīkṣāyām anāśritatattvaparyantā bhūtavyāptir bhaviṣyati evaṃ caikaiko 'pi pramātā bhāvo vā vastutaḥ ṣaḍadhvasphārarūpapārameśaśaktimayādihāntaparāmarśasārāhantāviśrāntisatattvaḥ parabhairavarūpa eva, tathātvāparijñānāt tu tanmāyāśaktikṛtād apūrṇaṃmanyaḥ śabdarāśikalāviluptavibhavatvāt varṇādibhiḥ kalādibhiś ca tāttvikasvarūpeṇāsphuradbhiḥ pratyayodbhavakrameṇa dehādau grāhitāhaṃbhāvo viṣayamātrāsu grāhitabhoktṛtābhimānaśca khecaryādicakracatuṣṭa-*

VARṆA.

Les *varṇa* sont les cinquante phonèmes, présentés, bien entendu, dans l'ordre inversé, de *KṢA* à *A*, puisque le sextuple chemin est celui de la résorption. Leur manifestation (qui se fait, elle, dans l'ordre normal, *anuloma*, de *A* à *KṢA*) correspond à la prise de conscience active et indifférenciée [1] par Śiva des diverses formes de l'énergie phonématique qui donnera naissance à toutes les catégories de l'univers. C'est en somme *śabdarāśi*, la masse des sons, telle qu'on l'a vue dans l'émanation phonématique. Leurs caractéristiques sont, bien entendu, les mêmes dans la résorption ; dans ce cas, selon Abhinavagupta, le chemin des *varṇa* apparaît lorsqu'est abandonnée la séparativité ou passivité (*audāsīnya*) [2] qui caractérise le sujet conscient limité, et que règne l'indifférenciation propre à la plénitude de la Conscience Suprême. Mais il ne s'agit pourtant pas de la pure conscience indifférenciée puisque quelque chose — même si c'est infiniment subtil : les phonèmes — y apparaît. Abhinavagupta précise donc que c'est un état où demeure une certaine perturbation (*prakṣobha*) [3], ce qui est une caractéristique de ce qui relève des moyens de connaissance (*pramāṇa*) et non pas du sujet connaissant (*pramātṛ*). Mais c'est pourtant ce dernier qui prédomine au niveau du chemin des *varṇa*, aussi le mouvement y est-il comme apaisé, et c'est l'indifférenciation du suprême sujet conscient — qui absorbe

yasya bhogyatām prāpto paśuḥ sampanna, ityasya paśubhāvaśamanāya pārameśvarī anugrāhikā śaktiḥ śivābhinnācāryahṛdaye pāramārthikena svarūpeṇa sphurantī śiṣyasya sarvam adhvānaṃ saṃkocakatvapraśamanena asaṃkucitasvaśaktisāratayā sphārayantī śodhayati dīkṣajñānādiyogena, ata evam ācāryasphārasārā mantrādayaḥ śodhakāḥ paścātmābhiniviṣṭāḥ śodhyāḥ, iti śodhyaśodhakabhāve 'pi na kācit kṣatiḥ. yataścaikaikasyāpi adhvanaḥ sarvamayatvam asti.

(1) Ils sont, dit Kṣemarāja, *abhedavimarśasāra* (Sv.T., IV, 96, comm.).

(2) *audāsīnya*, *udāsīnatā*, désigne le fait d'être séparé (*ud* + *AS*), à part, d'où : inintéressé, indifférent, passif. C'est donc à la fois le fait d'être séparé de la totale plénitude de la Conscience suprême et un état où n'existe plus la plénitude de vie, la suractivité, propre au suprême Sujet conscient.

(3) TĀ, XI, 48 (vol. 7, 2e, p. 39) :

audāsīnyaparītyāge prakṣobhānavarohaṇe|
varṇādhvā mātṛbhāge syāt pūrvaṃ yā kathitā pramā||
sā tu pūrṇasvarūpatvād avibhāgamayī yataḥ|

« Lorsqu'est complètement abandonnée la séparativité, mais sans être séparé de l'agitation, on a le chemin des *varṇa* qui relève du sujet conscient. On l'appelle d'abord connaissance, mais il est sans différenciation en raison de la plénitude de sa propre nature ».

en lui toutes les différences entre sujet, objet, etc. — qui se trouve au premier plan [1]. Le chemin des *varṇa* apparaît donc à la fois comme transcendant la connaissance et les différences et comme possédant pourtant les caractéristiques des moyens de connaissance [2]. C'est qu'il est à l'origine de ces moyens, mais qu'en même temps l'union (*saṃghaṭṭa*) de Śiva et de l'énergie qui lui donne naissance repose, en définitive, sur la pure subjectivité paisible du premier principe [3], c'est-à-dire sur le sujet conscient. Cela a une conséquence sur le plan de la connaissance ; on l'a vu [4] : le fait que la masse des phonèmes (*varṇaugha*) soit le support d'une prise de conscience de la manifestation en tant qu'inséparable de la Conscience suprême assure à la connaissance empirique, qui repose sur les conventions du langage, son fondement ontologique. Ce sont ces phonèmes au niveau transcendant, aussi, qui donnent leur puissance aux phonèmes utilisés dans le langage empirique (*māyīyavarṇa*) qui, sans cela, seraient dépourvus de toute efficacité [5]. Le chemin des *varṇa* est donc, à la fois ce que nous avons vu antérieurement sous le nom de *śabdarāśi* dans l'émanation phonématique (quoique

(1) Id., comm. (pp. 39-40).

(2) Id., *śl.* 62 (p. 50). Selon le Swami Lakṣman Brahmacarin, le yogin appréhenderait les *varṇa* en *samādhi* comme son non-manifeste (*avyaktadhvani*) et comme liés à l'ipséité absolue (*pūrṇāhantā*).

(3) Id., *śl.* 58 (p. 48).

(4) Ch. IV, pp. 153 sq.

(5) TĀ, XI, 63 sq. Dans son commentaire de ces *śloka*, Jayaratha, en se référant à la définition que Bhartṛhari donne de *paśyantī*, précise que la masse des phonèmes — qui à ce niveau est indifférenciée, car la succession, la temporalité, n'y sont pas encore apparues — forme l'objectivité, c'est-à-dire l'ensemble des *tattva* en tant qu'ils apparaissent dans l'indifférenciation première au sein de la Conscience Suprême. Ils ont pour essence, écrit-il, une prise de conscience synthétique de l'objectivité en tant qu'« ombragée » par la suprême ipséité (c'est-à-dire immergée en elle) : *ahantācchāditedantāparāmarśasāra.* Ils manifestent alors l'univers. Ils portent la conscience en tant qu'elle est faite du sujet conscient, de la connaissance et de l'objet de connaissance : *kramasyānunmīlanāt parasparam anāsāditavibhāgavarṇaughā bhagavatā svacidbhūmau paśyantyātmani śuddhavidyādaśāyāṃ māyādidharānte svāvibhinne vācyarūpatattattattvādyātmanyarthe sati tāvato dharāntān evārthān abhedhenāmṛśanto 'hantācchāditedantāparāmarśasārāḥ santaḥ sṛṣṭāḥ samullāsitā ityarthaḥ... ta eva ca varṇāḥ pramārūpaṃ pramātrāditrayaviśrāntimayīṃ saṃvidaṃ pāramārthikīm bibhrati puṣṇanti tanmayatayaiva prasphurantīty arthaḥ* (TĀ, XI, 64-65, comm., vol. 7, 2°, pp. 51-52).

Nous avons cité à propos de *pārā vak* (ch. IV, p. 154) les *śloka* du TĀ qui suivent ce passage.

les rapports *varṇa/tattva* soient ici ceux qui existent en *mātṛkā*), et aussi sous le nom de *paravāk*, ou de *paśyantī*, dans les étapes de la Parole et sous celui de *mātṛkā* dans l'émanation du son [1] : c'est l'énergie-mère des phonèmes, source et réceptacle de l'univers.

Les cinquante phonèmes forment un chemin, non seulement parce qu'ils sont un des cheminements que peut suivre l'adepte pour « purifier » la manifestation et parvenir ainsi à la libération, mais aussi en ce sens qu'ils correspondent à une série d'étapes qui parcourt l'énergie de la Parole pour manifester ou (dans la perspective du sextuple chemin) pour résorber l'univers. Dans les deux perspectives ils sont associés, de la façon que nous avons vue dans le chapitre précédent, aux trente-six *tattva* : les trente-quatre phonèmes de *KṢA* à *KA* sont associés aux trente-quatre *tattva*, de la terre à *sadāśiva*, et les seize de *visarga* à *A*, à Śiva uni à Śakti [2]. S'il n'en était pas ainsi, ils ne pourraient pas servir à résorber l'univers. Or, justement, la masse des sons (*śabdarāśi*) étant, comme le dit Kṣemarāja, ce qui forme la prise de conscience globale de l'univers par Bhairava, elle est ce qui désigne (*abhidāyaka*), c'est-à-dire ce qui fait apparaître, les *tattva* dans la conscience même de Bhairava. Elle peut dès lors permettre à l'adepte de parvenir à cette même conscience et donc de « purifier » toute la manifestation des trente-six *tattva*, c'est-à-dire s'en libérer.

MANTRA.

Le chemin des *mantra* (*mantrādhvan*) est le deuxième (ou l'avant-dernier) cheminement. Les *mantra* représentent une forme plus évoluée, moins haute que les *varṇa*, de l'énergie de la Parole et où la différenciation apparaît dans une certaine mesure. Ils correspondent à une prise de conscience active où sont présentes à la fois la différenciation et l'indifférenciation [3]. Selon Abhinavagupta, le chemin des *mantra* ap-

(1) Id., *śl.* 72-81 (pp. 57-65).

(2) C'est à propos du chemin des *varṇa* que l'on rencontre dans le Svacchanda Tantra les *śloka* dont nous avons cité plus haut (ch. III, p. 121) le commentaire par Kṣemarāja et qui précise que les *varṇa* sont faits de son (*śabda*), lequel est lié au souffle (*prāṇa*) (Sv.T., IV, 247-8, vol. 2, pp. 155-6). Le Sv.T. souligne le lien entre le souffle et le sextuple chemin : ce lien apparaîtra plus nettement encore à propos du chemin des *mantra*.

(3) Comm. de Kṣemarāja à Sv.T., IV, 96 (p. 51) : *kiṃcitst hautyena bhedābhedavimarśanātmakamantrarūpatām.*

paraît, lors de la résorption, lorsque la condition propre aux *pada* qui relève des moyens de connaissance (*pramāṇa*) et qui correspond à une forme d'énergie perturbée (*kṣubdha*), c'est-à-dire qui n'est pas l'énergie « apaisée » du suprême sujet conscient (*pramātṛ*), disparaît et que domine la nature du sujet conscient, celle de l'ipséité du premier principe [1]. Celui-ci toutefois ne brille pas de son plein éclat car la séparativité, ou la passivité, l'inertie (*udāsīnatā*, *audāsīnya*), propre au sujet conscient limité, y existe [2]. Le *mantra* correspond, dit Jayaratha, à une prise de conscience synthétique intériorisée (*antaḥparāmarśātmaka*), c'est-à-dire à une saisie globale de la manifestation en tant qu'intérieure à la Conscience. Mais n'est-ce pas là ce qu'on a vu à l'instant à propos des *varṇa*? Pas tout-à-fait, car le *mantra*, s'il fait appréhender cette réalité en une intuition synthétique, ne se situe pourtant pas au niveau de *parā vāk*. Il demeure donc différent de la manifestation indifférenciée au sein de la Conscience Suprême, car il est lié à une certaine présence de la différenciation et de la limitation [3]. Le *mantra*, dit encore Abhinavagupta, est *vimarśa* : prise de conscience active, ou libre activité de la conscience [4], aspect que l'on sait être inséparable de celui de la pure conscience lumineuse (*prakāśa*) ; il est donc très proche de cette pure conscience. Cette nature du *mantra*, à la limite de la différenciation et de l'indifférenciation, le rend particulièrement propre à ramener la diversité à l'unité. On verra (au ch. VII) que c'est là généralement un de ses rôles. Ce l'est aussi bien entendu dans le sextuple chemin où les *mantra* servent de même de transition entre la diversité représentée par les *pada* (et les trois autres chemins) et l'indifférenciation des *varṇa* et de la Parole suprême auxquels il les ramène lors du procès de résorption cosmique. On verra aussi qu'à certains égards *mantra* et *varṇa* sont quasi identiques [5]. Ils représentent pourtant un chemin moins élevé et auquel peuvent s'attacher les adeptes qui ne peuvent pas recourir

(1) TĀ, XI, 55 : *tathāhi mātṛrūpastho mantrādhveti nirūpitaḥ* ; également, id., *śl.* 55-6 comm. (p. 47) : « la fulguration de la Conscience est double : perturbée et et non-perturbée. La non-perturbée correspond au sujet conscient et au chemin des *mantra* ; la perturbée à la connaissance et au chemin des *pada* ».

(2) TĀ, XI, 45 (p. 37) :

tadeva ca padaṃ mantraḥ prakṣobhāt pracyutaṃ yadā/
guptabhāṣī yato mātā tūṣṇīṃbhūto vyavasthitaḥ

(3) Id., comm. (pp. 37-38).

(4) TĀ, XI, 46 (p. 38).

(5) On a déjà vu cela, au demeurant, dans l'équivalence du *bindu* et du *visarga* avec le *mantra* suprême *AHAM* (ch. V, pp. 224 et 230).

directement aux *varṇa*, mais ils sont, bien entendu, aussi aptes que les *varṇa* à « purifier » tous les six cheminements.

Mais de quels *mantra* est fait le chemin des *mantra*? — Pour Abhinavagupta, qui suit en cela le MV. Tantra, il y a dix *mantra* [1]. Ils correspondent, selon le commentaire de Kṣemarāja, aux divers groupements (*varga*) des cinquante phonèmes tels qu'ils sont répartis entre les cinq *kalā*, et ils sont formés soit d'un seul, soit d'une série, de ces phonèmes en ajoutant à chacun la résonance nasale, le *bindu*. On a ainsi les *mantra* suivants : *KṢAṂ* (dans la *nivṛttikalā*) ; les cinq *mantra* suivants : *HAṂSAṂṢAṂŚAṂ*, *VAṂLAṂRAṂYAṂ*, *MAṂBHAṂBAṂPHAṂPAṂ*, *NAṂDHAṂDAṂTHAṂTAṂ* et *ṆAṂḌHAṂḌAṂṬHAṂṬAṂ*, répartissant par *varga* les vingt-trois consonnes associées à la *pratiṣṭhākalā* ; *ÑAṂJHAṂJAṂCHAṂCAṂ* et *ṄAṂGHAṂ*, pour les sept *varṇa* de la *vidyākalā* ; *GHAṂKHAṂKAṂ* pour les trois phonèmes de la *śāntakalā* et enfin un *mantra* formé de *visarga*, *bindu*, puis des autres voyelles et diphtongues toutes surmontées du *bindu*, pour les seize voyelles de la *śāntātītākalā*. Ce ne sont donc rien d'autre qu'une modification des *varṇa*, ce qui leur donne une apparence qui correspond au demeurant assez bien à leur nature assez proche de celle des phonèmes.

Mais le Svacchanda et le Netra Tantra, commentés tous les deux par Kṣemarāja, donnent des *mantra* une liste toute différente. Le Sv. Tantra, dès le quatrième *āhnika* [2], indique tout d'abord qu'il y a cinq *mantra* : *hṛdaya*, etc., qui sont les « signifiants » (*vācaka*) des cinq *kalā* ; puis, dans la description des *kalā* qui suit, il dit qu'il y a dix *mantra*, sans préciser lesquels. Kṣemarāja le fait dans son commentaire [3] et dit que ce sont : *sadyodjāta* et *hṛdaya* (associés à *nivṛttikalā*), *vāmadeva* *śiras*, et *śikhā* (*pratiṣṭhākalā*), *aghora* et *kavaca* (*vidyākalā*), *tatpuruṣa* et *astra* (*śāntakalā*), et *īśāna* (*śāntātītā*) [4]. De ces *mantra*, les cinq qui viennent en tête de chaque groupe sont les *mantra* des cinq faces de Bhairava : *sadyojāta* (*LAṂ*), *vāmadeva* (*VAṂ*), *aghora* (*RAṂ*), *tatpuruṣa* (*YAṂ*) et *īśāna* (*KṢAṂ*) ; *sadyojāta* étant considéré comme le

(1) MV., II, 50-57 (pp. 12-13) cité par Jayaratha dans le comm. du TĀ, XI, 51-53 (vol. 7, 2°, p. 44) qui indique quels sont ces *mantra*, ce que les *śloka* du TĀ ne font pas.

(2) Sv.T, IV, 103, 158, 173, 184 et 195 (vol. 2, p. 57 sq.).

(3) Id., comm.

(4) Le Ratnatraya donne la même liste (RT., 90-108), les *vaktramantra* étant répartis de même, et les cinq autres de façon un peu différente.

moins élevé et *īśāna* comme le plus haut. Ils se trouvent décrits au débu du même tantra [1] à propos des impositions (*nyāsa*) que doit faire le disciple. Ces *mantra* sont aussi considérés comme les *bījamantra* des cinq éléments, dans l'ordre ascendant : terre, *LAṂ* ; eau, *VAṂ* ; feu, *RAṂ* ; air, *YAṂ* et « éther », *KṢAṂ*. Abhinavagupta le rappelle au début du XI[e] *āhnika* du TĀ et pour dire justement que les cinq éléments sont présents dans l'ensemble de l'univers formé par les cinq *kalā* [2]. Les cinq autres *mantra* (*hṛdaya*, *śiras*, *śikhā*, *kavaca* et *astra*) sont également des *bījamantra* de Bhairava [3]. Mais le même Svacchanda Tantra, un peu plus loin dans le 4[e] *paṭala*, résumant le sextuple chemin, dit qu'il y a onze *mantra* [4]. Puis, plus loin encore —après avoir établi les rapports qui existent entre le sextuple chemin et le souffle [5] (*prāṇa*), lequel est assimilable, on le sait, à *haṃsa*, c'est-à-dire à la poussée ascen-

(1) Sv.T., I, 45-58 (vol. 1, pp. 40-49).

(2) TĀ, XI, 19-20 (vol. 7, 2°, pp. 11-12) :

śrīmatkālottarādau ca kathitaṃ bhūyasā tathā|
pañcaitāni tu tattvāni yair vyāptam akhilaṃ jagat||
pañcamantratanau tena sadyojātādi bhaṇyate|
īśānāntaṃ tatra tatra dharādigaganāntakam||

Cf. également TĀ, IV, 93 (vol. 2, p. 54). Les *mantra* seraient ici un moyen pour assurer la présence de toute la manifestation en chacun de ses éléments : *sarvasarvātmakatva* ; c'est ce qui permet à Kṣemarāja d'écrire (cf. *supra*, p. 264) que l'énergie propre à ces cinq éléments peut être considérée comme s'étendant jusqu'au *tattva* de Śiva.

(3) Sv.T., I, 60-64 (vol. 1, pp. 51-54) et IV, 97 (vol. 2, p. 53). Ces *mantra* sont généralement donnés comme étant : *oṃ hṛdayāya namaḥ*, *oṃ śirase svāhā*, *oṃ śikhaye vauṣaṭ*, *oṃ kavacāya huṃ*, et *oṃ astrāya phaṭ*. Si on ne retient que le *bīja*, on se borne à l'interjection finale : *namaḥ*, *svāhā*, *vauṣaṭ*, *huṃ* et *phaṭ*. *Mantra* très Yépandus que ceux-là, anciens (on les rencontre avec *oṃ* dans l'usage rituel dès le rajurveda) et qu'on retrouve dans les tantra les plus divers, śaiva ou vaiṣṇava.

(4) Sv.T. IV, 198-200 (vol. 2, p. 124). Ces *mantra* sont, selon le commentaire de Kṣemarāja (id. pp. 121-2), les *vaktramantra* et les *aṅgamantra*. Ces derniers sont généralement considérés comme étant au nombre de six (*ṣaḍaṅga*) et ce sont alors les *mantra hṛdaya*, *śiras*, *śikha*, *kavaca*, *netra* et *astra*.

On trouve ces 6 *aṅgamantra* et les 5 autres, appelés *brahmamantra*, dans divers textes du śivaïsme du sud, par exemple le Rauravāgama, II, 1, 4 (cf. les notes de l'édition de ce texte par N. R. Bhatt, pp. 17-19, qui renvoient à d'autres āgama).

Le Swami Lakṣman Brahmacarin voit dans ces six *aṅga* (que l'on trouve mentionnés par Maheśvarānanda, dans son commentaire de la Mahārtha Mañjarī, 27 ; p. 65) les six gloires de Śiva : *sarvajñatā*, *sarvavyāpinī*, *tṛpti*, etc (cf. Sv.T., I, 64, comm. p. 53).

(5) Sv.T., IV, 230 sq. (pp. 142 sq.).

dante de la *kuṇḍalinī* [1] qui est aussi bien celle qui anime l'énonciation ou la montée (*uccāra*) du *mantra* que celle qui ramène à leur source la Parole et l'univers — il décrit cette division en onze du *mantra* comme étant formée de onze des douze étapes de l'*uccāra* du *mantra OṂ*, c'est-à-dire *A*, *U*, *M*, *bindu*, *ardhacandra*, *nirodhikā*, *nāda*, *nādānta*, *śakti*, *vyāpinī* et *samanā* [2]. Chacun des six chemins pouvant également servir à réaliser la résorption cosmique, l'assimilation du chemin des *mantra* aux étapes du retour de l'énergie du *mantra OṂ* à la source de l'énergie du son est bien naturelle.

Mais il faut ajouter encore ce que dit le Netra Tantra dans son XXII^e^ chapitre consacré à l'*amṛteśvara mantra*, c'est-à-dire au *praṇava*, *OṂ*. Celui-ci, dit ce texte, est le souffle animateur qui demeure en toutes les créatures (c'est ce qui a été dit de *kuṇḍalinī* et de *haṃsa* : indivisible énergie du souffle et de la parole) ; il englobe tout l'univers au moyen des *kalā* et construit le sextuple chemin [3]. Puis le Netra Tantra met en correspondance les étapes de *OṂ* avec les cinq *mantra* des cinq visages de Bhairava : *sadyodjāta* correspond à *A*, *vāmadeva* à *U*, *aghora* à *MA*, *tatpuruṣa* à *bindu* et *īśāna* à *nādānta*, *śakti*, *vyāpinī* et *samanā* [4]. *Unmanā* est, pour le Netra Tantra, comme pour le Svacchanda Tantra, le suprême Śiva transcendant au-delà des *kalā*, celui qu'on appelle parfois le trente-septième *tattva* [5]. Les deux listes se correspondent donc et les *mantra* apparaissent dans les deux cas comme des instruments du retour de la manifestation et de la Parole à sa source transcendante et indifférenciée.

(1) Cf. Ch. III, pp. 120 sq, mais aussi Sv.T., IV, 254 (vol. 2, p. 159) : « le *mantra* est divisé en onze et se trouve dans *haṃsa*, il se meut sans cesse dans le souffle » ; le *śloka* suivant donne les onze étapes (p. 159) suivies d'*unmanā* (p. 160) et ajoute : « les *mantra* se trouvant ainsi dans le souffle, on a donc dit l'*uccāra* de *haṃsa* ».

(2) Cf. ch. III, pp. 83 sq. et ch. VII, p. 343 sq.

(3) NT, XXII, 14-15 (vol. 2, pp. 309-310).

(4) Autre point commun : le Sv.T., I (45-58) énumère trente-sept énergies limitatrices (*kalā*) attachées à chacun des cinq *vaktramantra* : ces mêmes énergies se retrouvent dans le NT (XXII, 25-34) associées aux étapes de l'*uccāra* de *OṂ* qui correspondent à ces cinq *mantra*. Le NT., également, donne comme associées à ces étapes les cinq mêmes *devatā* (Brahma, Viṣṇu, Rudra, Īśvara, Śiva) que Sv.T., IV, associe aux cinq *kalā*. Cf. ch. VII, p. 344-5.

(5) Cf. ch. III, p. 81.

PADA.

Le troisième aspect, le plus bas, de la moitié « signifiante » du sextuple chemin est le chemin des *pada* : *padādhvan.* Il correspond, dit Kṣemarāja, à une prise de conscience active de la différenciation [1]. Sa nature, selon Abhinavagupta, est celle du moyen de connaissance (*pramāṇātmaka*), tout en relevant, bien entendu, comme les deux précédents, de l'aspect de sujet conscient (*mātṛbhāgagata*) de la Réalité suprême. Celle-ci, en effet, avant de manifester l'objectivité qui dissimule en quelque sorte sa nature de sujet conscient, fait apparaître d'abord en elle-même la modalité du moyen de connaissance, prélude à l'objectivité, qui est l'objet auquel s'applique ce moyen. Elle s'idenfie ainsi d'une certaine manière à un état plus bas [2]. A ce moment apparaît une perturbation (*kṣobha*) car, dit Jayaratha [3], la conscience se tourne alors vers l'extérieur (*bahirunmukhya*), c'est-à-dire vers l'objectivité ; on l'appelle *pada* car c'est ce grâce à quoi la manifestation tombe (*padyate*) et est connue (*jñāyate*), et c'est pourquoi on peut parler de descente vers un état plus bas ; cette pénétration du sujet conscient, qui est lumière, dans les moyens de connaissance est indispensable si on veut que ceux-ci puissent éclairer, c'est-à-dire connaître et faire naître l'objectivité.

Le chemin des *pada* est donc ce qui précède nécessairement la connaissance de l'objectivité au niveau du sujet conscient, de la suprême subjectivité, puisque, pour le Trika, toute chose n'a de vie et d'efficacité que par participation au premier principe, lequel, en outre, ne peut manifester, par *ābhāsa*, que ce qu'il détient d'abord en lui-même. Au point de vue du chemin, enfin, si on veut que l'adepte puisse, par celui des *pada*, purifier la manifestation et parvenir à la délivrance, il faut

(1) *tato'pi sthaulyena bhedavimarśāvagamakapadarūpatayā bhanti* : Sv.T., IV, 96, comm. (vol. 2, p. 51).

(2) TĀ, XI, 44 (vol. 7, 2°, p. 37) :

yat pramāṇātmakaṃ rūpam adhvano mātṛbhāgagam|
padaṃ hy avagamātmatvasamāveśāt tad ucyate||

« l'aspect du chemin qui, tout en participant du sujet conscient a pour nature la connaissance et qui est dû à une pénétration [de ce sujet] dans un état plus bas [de la conscience], est appelé *pada* ». Également *śl.* 57 : *pramāṇarūpatām etya prayāty adhvā padātmatām* : « Lorsqu'il atteint l'aspect de connaissance, le chemin entre dans la condition des *pada* ».

(3) Id., comm. (p. 37).

bien que ces *pada* reposent en définitive dans la suprême conscience à laquelle l'adepte doit s'identifier. La nature du chemin des *pada*, précise d'ailleurs le TĀ, est la même que celle de celui des *mantra*. L'un et l'autre ne sont en réalité que le sujet conscient qui, même lorsqu'il prend l'aspect des *mantra* et des *pada*, reste essentiellement *vimarśa* : libre activité de la conscience (ce qui est la nature même de la Parole suprême, *paravāk*), sans perturbation dans le cas des *mantra*, perturbée pour les *pada*, mais toujours en réalité et au fond d'elle-même parfaitement paisible (*niḥspanda*) [1] et intemporelle. Avec les *pada*, par contre, — et cela montre bien que ce chemin est moins élevé — apparaît la succession, ou temporalité (*krama*), et même la pensée discursive (*vikalpa*) et la construction mentale (*kalpana*) [2]. Les *pada*, en effet, peuvent être considérés, sinon comme les mots du langage empirique, du moins comme leur archétype. Ils sont donc, comme eux, liés à ce procès. Ce serait avec eux (selon le passage du XIe livre du Tantrāloka auquel nous nous référons dans le présent chapitre) que naîtrait cette sorte d'énonciation intérieure (*antarabhilāpa*) qui, nous l'avons vu [3], caractérise *parā vāk* et qui est la source transcendante du langage et de la pensée [4]. La modalité du moyen de connaissance est donc, ici, bien établie. Mais comme « la connaissance ne peut pas naître si elle n'a pas quelque chose sur quoi porter » [5], il va falloir qu'en même temps qu'elle naisse l'objet de connaissance, c'est-à-dire de ce qui sert à former la deuxième partie du chemin : *kalā*, *tattva* et *bhuvana*. Jayaratha le dit expressément et précise que la perturbation (*kṣobha*) propre aux *pada* consiste justement, pour le sujet conscient, à expérimenter l'objectivité, à plonger en elle

(1) TĀ, XI, 46-47 et comm. (vol. 7, 2°, pp. 38-39). Comme nous l'avons déjà dit (ch. IV, p. 158, note 6) il ne faut, naturellement, pas entendre *niḥspanda* comme signifiant immobile, car ce serait refuser la vie (qui est mouvement) à la Conscience, mais comme désignant un mouvement imperceptible, source vivante de tout mouvement et de toute vie, le mouvement en sa totalité, l'Acte pur.

(2) Mais c'est parce que les *pada* reposent dans le sujet conscient éternel que l'on peut remonter, comme nous l'avons indiqué à propos des *varṇa*, de la connaissance discursive (*pada*) au fondement de toute connaissance représenté par les phonèmes reposant dans *paravāk*.

(3) Ch. IV, pp. 147 sqq.

(4) Les *pada* pourraient, d'ailleurs, du point de vue des étapes de la Parole, correspondre aussi dans une certaine mesure à *madhyamā*, car la pensée discursive est encore absente de *paśyantī*.

(5) *jñānaṃ na jāyate kiṃcidupaṣṭambhanavarjitam*, cité par Jayaratha dans son commentaire de TĀ, XI, 58-59 (vol. 7, 2°, p. 49).

et à jouir de son caractère agréable ou désagréable [1]. Mais avant d'examiner les trois cheminements de l'objectivité, il nous faut d'abord voir en quoi consistent exactement les *pada*.

Nous n'avons pas traduit ce terme faute de trouver un mot qui exprime les divers sens qu'il a dans le sextuple chemin. Chez les grammairiens indiens, *pada* signifie ordinairement « mot ». C'est le sens aussi qu'on lui trouve le plus souvent chez les auteurs du Trika (par exemple lorsqu'il est question des « phonèmes, mots et phrases » (*varṇa, pada, vākya*) du langage humain [2]. Mais *pada* peut aussi signifier : portion, division. Tel est le sens que nous lui avons donné lorsque nous avons signalé, au chapitre III [3], l'existence d'une division des cinquante phonèmes en quatre-vingt-un *pada*, obtenue en comptant les demi-mores (*ardhamātrā*). Les grammairiens emploient ce terme de la même façon pour désigner un membre d'un composé. Rappelons, enfin, l'hymne du Ṛgveda (RV., I. 164,45) qui répartit la parole (*vāk*) en *catvāri padāni* : « quatre quartiers » [4]. Mais, dans le Trika, en quoi consistent-ils ?

Abhinavagupta dit, dans le TĀ [5], qu'il y a dix *pada*, répartis comme les *mantra* entre les cinq *kalā*. Il ne précise pas en quoi ils consistent, mais le commentaire de Jayaratha fait apparaître que ces *pada* sont des « mots ». Ce sont, en fait, des assemblages de phonèmes obtenus en

(1) Id., pp. 48-49.

(2) Par exemple, PTV, p. 13.

(3) Ch. III, p. 138.

(4) Sur les divers sens de *pada*, cf. L. Renou, *Terminologie grammaticale du Sanskrit*, pp. 193-5 et 445-7, sv. *pada*. Faut-il rappeler que *pada*, dans le Ṛgveda, est d'abord l'empreinte des pieds, la trace. « De la « trace » cachée qu'on recherche à tâtons, on a extrait (d'abord sous le couvert d'un double sens) *pada* : « mot ».... la « trace de la Vache » (RV, IV. 5,3) n'est que le mot poétique ... le mot est donc bien la piste immatérielle qu'on suit pour identifier les réalités cachées ». L. Renou, *Études sur le vocabulaire du Ṛgveda*, pp. 21-22. On suit ici aussi les *pada* pour parvenir à l'énergie transcendante de la Parole.

Soulignons enfin que *pada* est défini par les grammairiens indiens comme ce qui a un sens (*artha*). C'est, selon Uvata, ce grâce à quoi apparaît le sens ; *pada* étant alors rattaché à *padyate*, interprété comme *gamyate 'rtho anena* (Vājasaneyī Prātiśākhyā, III, 1). Or nous venons de voir que les *pada*, dans le sextuple chemin, sont ce qui fait apparaître l'objectivité, les objets : *artha*. La rencontre n'est sans doute pas fortuite.

R. Gnoli, dans sa traduction du Tantrasāra (*Essenza dei Tantra*, Turin, 1960), traduit *pada* par : *formule di lode*, ce qui est exact, mais nous semble cependant ne rendre compte que d'une des valeurs de ce terme dans le sextuple chemin.

(5) TĀ, XI, 51-53 (p. 41).

groupant les cinquante *varṇa* répartis entre les cinq *kalā* selon les *varga*, tout comme il avait été fait pour les *mantra*. Le premier *pada*, dans la *nivṛttikalā*, est alors le « mot » *kṣa* ; le deuxième, dans la *pratiṣṭhākalā* est *hasaṣaśa*, suivi de : *varalaya*, etc., jusqu'au dixième, en Śiva, qui est aussi imprononçable que le *mantra* correspondant puisqu'il est fait comme lui des seize premiers phonèmes pris à rebours : *visarga*, *bindu* et les quatorze autres jusqu'à *A*. Les *pada* ne sont donc des mots qu'en ce sens qu'ils peuvent, si on le veut, être traités formellement comme tels (c'est-à-dire qu'on peut leur attacher une désinence casuelle ou personnelle) [1] mais ils ne sont pas vraiment porteurs d'un sens (*artha*) et on ne peut dire d'eux qu'ils font apparaître un *artha* qu'à condition de jouer sur les mots ou, plus exactement, de transposer la grammaire en métaphysique : les *pada* sont alors des formes de la Parole, « signifiantes », créatrices, donc capables de faire apparaître un « signifié » qui n'est un *artha* qu'au sens d'objet, de manifestation de l'objectivité.

Dans la mesure où ils revêtent l'aspect d'un mot, élément constitutif du langage ordinaire, les *pada* apparaissent tout naturellement comme une forme moins élevée de la Parole que les *mantra* qui sont pénétrés d'énergie, et surtout que les *varṇa*, éléments constitutifs des deux autres chemins ; mais en même temps leur nature profonde, comme nous venons de le voir, et le fait qu'ils remontent jusqu'à la *kalā* de Śiva, les rend aptes à réaliser la « purification » des chemins et la délivrance.

Mais les *pada* prennent aussi dans le sextuple chemin un aspect différent qui les rapproche davantage des *mantra* et même des phonèmes. Ils ne sont alors plus des « mots », mais des phonèmes, ou des groupes de phonèmes, associés à divers aspects de la manifestation et, par conséquent, utilisables aussi pour assurer la résorption de l'objectivité dans l'énergie indifférenciée de la Parole. Pour le Svacchanda Tantra, en effet, il y a dans les cinq *kalā* quatre-vingt-un *pada* [2]. Ce ne sont toute-

(1) Ce qui est la définition même du mot (*pada*) selon Pāṇini, I, 4, 14 : « Une forme terminée par [une désinence comprise dans l'énoncé condensé] « *sup* » ou « *tiṅ* » [porte le nom] de *pada* [« mot fléchi »] » (trad. L. Renou, fasc. 1, p. 41).

(2) Sv.T., IV, 252 (vol. 2, p. 158) : « Il y a quatre-vingt-un *pada* dans le *vidyārāja*, faits de phonèmes dont la nature est le souffle ; les *pada* se trouvent donc aussi dans le souffle ». Maheśvarānanda donne le même nombre de *pada* dans le commentaire de sa Mahārthamañjarī. De même, Śrīkaṇṭha, dans le Ratnatraya (RT, *śl.* 93, p. 38) et de la même façon Śrīkumāra, dans le commentaire du Tattvaprakāśa de Bhojadeva (I, 5, p. 33 sq.). Śrīkumāra, dans ce même commentaire, énumère (pp. 39-42) tous les *pada*, qui apparaissent alors comme des groupes de phonèmes (commençant également par *OṂ*) et liés à divers aspects de Śiva et de Śakti.

fois pas les quatre-vingt-un *ardhamātrā* que nous avons vus plus haut [1] ; ce sont, non pas même quatre-vingt-un *pada* différents, mais les neuf phonèmes suivants : *OṂ*, *YA*, *VA*, *LA*, *MA*, *KṢA*, *RA*, *HA* et *Ū*, répétés neuf fois avec cette seule différence que, par l'effet d'une permutation circulaire, le premier *pada*, *OṂ*, occupe la deuxième place dans le deuxième groupe, puis la troisième dans le suivant, etc., et finalement la dernière dans le neuvième ; les quatre-vingt-un *pada* commencent et se terminent ainsi par le *praṇava*. Cet ensemble forme ce qu'on appelle le *vidyārāja*, le roi des sagesses, ou la sagesse royale [2]. Ces quatre-vingt-un *pada*, sont comme les *varṇa* et les *mantra*, répartis entre les cinq *kalā*, nous verrons dans un instant de quelle façon. Mais ils sont aussi considérés comme associés aux neuf *tattva* : *prakṛti*, *puruṣa*, *niyati*, *kāla*, *māyā*, *śuddhavidyā*, *īśvara*, *sadāśiva* et *śiva*. Ces deux répartitions ont, en fait, le même sens car ces neuf *tattva* sont envisagés comme résumant tous les autres [3]. Il s'agit donc, dans les deux cas, de symboliser la présence d'une certaine forme d'énergie phonétique dans l'ensemble de la manifestation, en même temps que le repos de cette manifestation dans l'énergie suprême de la Parole (*OṂ*). La série des quatre-vingt-un *pada* accomplit donc dans tous les cas le retour de l'énergie et de la Parole à sa source.

Les *pada* du *vidyārāja* sont en outre représentés comme formant un diagramme où chaque groupe de neuf *pada* correspond à l'un des neuf *tattva* ci-dessus énumérés. Dans ce diagramme chaque groupe de neuf *pada* se lit en partant de l'angle supérieur gauche, puis en descendant, puis vers la droite, puis en remontant, puis vers la gauche, et enfin en descendant vers le centre, et l'ensemble du diagramme se parcourt lui-même de la même façon, c'est-à-dire *pratilomyena* : à contre-sens. En effet, si on se représente un homme faisant ce parcours, il gardera soit le centre de chaque carré, soit le centre du diagramme à sa gauche,

(1) On considère toutefois, traditionnellement, qu'ils apparaissent par *ardhamātrā* (l'*ardhamātrā* correspondant en l'occurrence à chaque *pada*) ; c'est une façon de relier les quatre-vingt-un *pada* aux quatre-vingt-un *ardhamātrā*.

(2) Sv.T, V, 4 (vol. 3, p. 3) : « les phonèmes du *vidyārāja* sont énumérés par neuf. Ils sont les *vācaka* des *tattva* ». Les *vidyā* sont des énergies divinisées dépendant de la Déesse ; cf. VM., I, 15-17 (p. 18), qui donne une liste de seize *vidyā*. Selon Bhāskararāya (comm. de LSN., p. 9), *vidyārāja* serait le *mantra* de quinze phonèmes : *pañcadaśīmantra*.

(3) *prakṛti* représente les 24 *tattva*, depuis la terre, qui relèvent d'elle ; *niyati*, *kāla* et *māyā* incluent les trois autres *kañcuka*, et les quatre derniers *tattva* forment la manifestation pure (Śiva incluant Śakti).

alors que le *pradakṣiṇa* se fait toujours en gardant à sa droite ce autour de quoi on tourne. Cette inversion de sens s'explique sans doute par le fait qu'il s'agit de la résorption. Notons, enfin, que le diagramme est considéré comme étant orienté, le carré de *prakṛti* se trouvant au nord-est, *puruṣa* au nord, *niyati* au nord-ouest, *kāla* à l'ouest, *māyā* au sud-ouest, *śuddhavidyā* au sud, *īśvara* au sud-est, *sadāśiva* à l'est et *śiva* au centre. *OṂ* se déplaçant avec chaque groupe marque chaque fois la direction. Voici ce diagramme :

EST

prakṛti — *sadāśiva* — *īśvara*

N.E. — S.E.

OṂ	*HA*	*RA*	*Ū*	*OṂ*	*RA*	*Ū*	*HA*	*OṂ*
YA	*Ū*	*KṢA*	*YA*	*HA*	*KṢA*	*YA*	*RA*	*KṢA*
VA	*LA*	*MA*	*VA*	*LA*	*MA*	*VA*	*LA*	*MA*
Ū	*HA*	*RA*	*Ū*	*HA*	*RA*	*Ū*	*HA*	*RA*
OṂ	*YA*	*KṢA*	*YA*	*OṂ*	*KṢA*	*YA*	*KṢA*	*OṂ*
VA	*LA*	*MA*	*VA*	*LA*	*MA*	*VA*	*LA*	*MA*
Ū	*HA*	*RA*	*Ū*	*HA*	*RA*	*Ū*	*HA*	*RA*
YA	*VA*	*KṢA*	*YA*	*LA*	*KṢA*	*YA*	*MA*	*KṢA*
OṂ	*LA*	*MA*	*VA*	*OṂ*	*MA*	*VA*	*LA*	*OṂ*

NORD *puruṣa* (à gauche) — SUD *śuddhavidyā* (à droite)

N.O. — S.O.

niyati — *kāla* — *māyā*

OUEST

Nous retrouverons ces *pada*, toujours placés dans le même ordre, à propos des *dīkṣa* qui servent à l'adepte à réaliser la « purification » du sextuple chemin. Mais voyons d'abord la deuxième partie de ce chemin, celle des *kalā*, *tattva* et *bhuvana*.

KALĀ, TATTVA, BHUVANA.

Ces trois cheminements sont ceux de l'objectivité, de l'objet de connaissance (*prameya*) qui est issu de la Parole, qui est exprimé, signifié (*vācya*) par elle. Étant ce qui brille (c'est-à-dire ce qui existe) à cause

de la Parole, laquelle est, on se le rappelle, *vimarśa*, prise de conscience de la lumière, les *kalā*, *tattva* et *bhuvana* qui forment ces trois chemins sont considérés comme se rattachant à l'autre aspect de Śiva, celui de lumière (*prakāśa*) [1], bien qu'ils correspondent à une forme moins élevée de la manifestation que les *varṇa*, *mantra* et *pada* [2]. De ces trois chemins, le plus élevé est celui des *kalā*, énergies manifestatrices entre lesquelles est réparti l'ensemble de la manifestation et qui relève des moyens de connaissance (*pramāṇa*). Les *tattva*, par contre, ne sont qu'objets de connaissance (*prameya*) mais subtils ; alors que les *bhuvana* sont « grossiers » [3]. Ils sont donc, dans la manifestation, subordonnés les uns aux autres : les *bhuvana* aux *tattva* et ceux-ci aux *kalā*. Mais on trouve des *bhuvana* et des *tattva* dans les cinq *kalā* et même dans la plus élevée, en Śiva. C'est que chacun des six chemins est fait, de son premier à son dernier échelon, d'une série de formes de plus en plus hautes de l'énergie qui vont toutes du niveau de la terre à celui de Śiva, c'est-à-dire que, toutes les six, parcourent tout le mouvement du retour de la manifestation depuis son point le plus bas jusqu'à celui où elle se fond en la pure énergie indifférenciée. Toutefois, on peut considérer en même temps que les six chemins forment eux-mêmes une hiérarchie qui va du plus bas, celui des *bhuvana*, au plus haut, celui des *varṇa* : ce sont six formes, ou six aspects plus ou moins élevés, d'un même mouvement de l'énergie. Aussi, dans la classification la plus générale, celle des cinq *kalā*, on retrouvera dans chaque *kalā* les *varṇa*, les *mantra*, les *pada*, *tattva* et *bhuvana* correspondant au niveau de l'énergie propre à chacune d'elle, et de même pour chaque chemin. Ainsi ces hiérarchies se recouvrent et se recoupent. Ainsi pourra-t-on expliquer qu'en purifiant un chemin, celui qui lui est propre, l'adepte purifie toute la manifestation, y compris les modalités de celle-ci qui correspondent aux cinq autres chemins : le même mouvement de retour à l'énergie originelle de la Parole transcen-

(1) Cf. MM, 27 comm. (p. 67) : *vācyavarga sarvo'pi prakāśaparamārtha* : « l'ensemble du chemin qui relève du signifié est, au sens le plus élevé, de la même nature que la lumière de la Conscience ».

(2) Sur les rapports parole/*vimarśa* et *prakāśa*/*vimarśa*, cf. ch. IV, p. 164, note.

(3) TĀ, XI, 59 comm. (p. 49) : *meyasya mānarūpāveśe kalādhvatvam, anyathā tu sūkṣmatve sthūlatve ca tattvādhvatvaṃ bhuvanādhvatvaṃ ca*, et les deux *śloka* (60-61) qui suivent ces mots (pp. 49-50) :

pramāṇarūpatāveśam aparityajya meyatām||
gacchan kalanayā yogād adhvā proktaḥ kalātmakaḥ|
śuddhe prameyatāyoge sūkṣmasthūlatvabhāgini||
tattvādhvabhuvanādhvatve krameṇānusared guruḥ|

dant toutes les divisions anime l'adepte à la recherche de la délivrance et le cosmos entier lorsqu'il remonte à sa source.

Les deux tableaux et le diagramme que voici feront apparaître la structure du sextuple chemin et les correspondances entre les différents aspects de l'énergie qu'ils représentent.

Les six chemins selon le Tantrāloka et le Mālinīvijaya Tantra

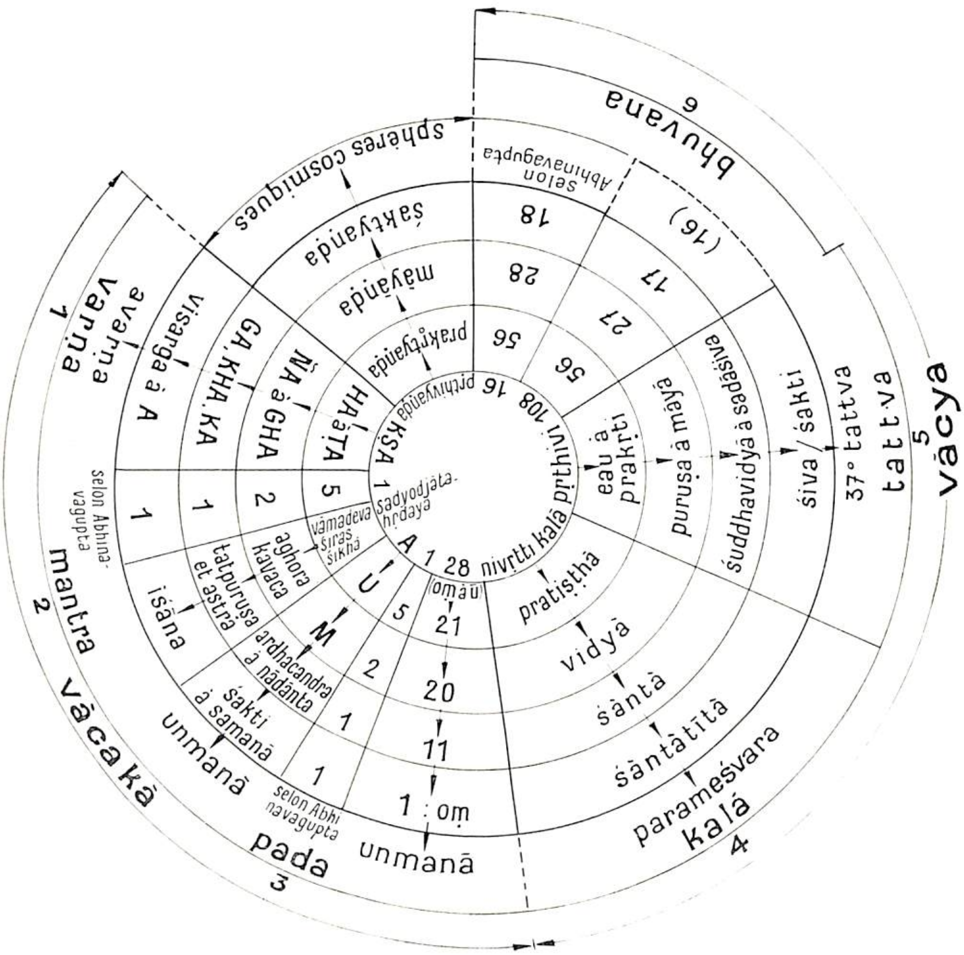
kalā	*tattva*	*bhuvana*	*varṇa*	*mantra*	*pada*
nivṛtti	1 : terre	16 (de *kālāgni* à *vīrabhadra*	1 : *KṢA*	1 : *KṢAṂ*	1 : *kṣa*
pratiṣṭhā	22, de l'eau à *prakṛti*	56	23 : de *HA* à *ṬA*	5 : *HAṂSAṂ-ṢAṂŚAṂ*, etc.	5 : *hasaṣaśa valaraya*, etc.
vidyā	7 : de *puruṣa* à *māyā*	28	7 : *ÑA* à *GHA*	2, de 5 et 2 phonèmes	2 : *ñajhajacha-ca* et *ṅagha*
śāntā	3 : *śuddhavi-dyā* à *sadāśiva*	18	3 : *GA*, *KHA* *KA*	1 : *GAṂKHAṂ-KAṂ*	1 : *gakhaka*
śāntātītā	1 (+1) : *Śiva* (+ *śakti*)	0	16 : de *visarga* à *A*	1 : de *visarga* à *AṂ*	1 : de *visarga* à *a*
5	36	118	50	10	10

Les six chemins selon le Sv.T. [1]

kalā	*tattva*	*bhuvana*	*varṇa*	*mantra*		*pada*	sphères cosmiques	*devatā*	parties du corps correspondantes
nivṛtti	1 : terre	108 : de *kālāgni* à *vīrabhadra*	1 : *KṢA*	2 : *sadhodjāta hṛdaya*	*A*	28 : de *OṂ* à *Ū*	*pṛthivyaṇḍa*	Brahmā	pieds, ou image
pratiṣṭhā	23 : eau à *prakṛti*	65 : *guhya* à *yoga*	23 : *HA* à *ṬA*	3 : *vāmadeva, śiras, śikhā*	*U*	21 : de *YA* à *LA*	*prakṛtyaṇḍa*	Viṣṇu	sexe
vidyā	7 : *puruṣa* à *māyā*	27 : 8 : associés à *puruṣa* et *rāga* 9 : à *niyati* et *vidyā* 3 à *kāla* & *kalā* 7 à *māyā*	7 : *ÑA* à *GHA*	2 : *aghora kavaca*	*M*	20 : *MA* à *KṢA*	*māyāṇḍa*	Rudra	cœur
śāntā	3 : *śuddhavidyā* à *sadāśiva*	17 : 1 : *śuddhavidyā* 15 pour *īśvara* 1 : pour *sadāśiva*	3 : *GA*, *KHA*, *KA*	2 : *tatpuruṣa* et *astra*	*ardhacandra* à *nādānta*	11 : *RA* à *HA*	*śaktyaṇḍa*	Īśvara	visage
śāntātītā	1 (+1) : *śiva /śakti*	16 *bhuvana* subtils	16 : de *visarga* à *A*	1 : *īśāna*	*śakti* à *samanā*	1 : *OṂ*		Śiva	tête
5	36	224	50	10	10	81	4		

(1) L'exposé du Ratnatraya et celui de Śrīkumāra (commentaire du Tattvaprakāśa) rejoint celui du Sv.T.

DIAGRAMME DES SIX CHEMINS (ET DES SPHÈRES COSMIQUES)



On voit qu'ils tendent tous, du même mouvement, à partir de la rétraction (*saṃkoca*), de la condensation (*ghanatā*), qui caractérise l'état le plus bas, vers l'origine de la manifestation (Śiva, *īśana*, *samanā*, *A*, etc.), puis à se fondre au-delà, dans l'absolu indifférencié que désignent diverses appellations : *parameśvara*, *unmanā*, le 37e tattva, etc., qui apparaît à la fois comme source et substrat de tout et comme pure transcendance, comme un au-delà de la Parole.

Bhuvana.

Le plus bas des chemins est celui des *bhuvana*, les « mondes »[1] ou régions terrestres, célestes ou purement spirituelles, entre lesquels est réparti l'ensemble de la manifestation. Seuls les disciples les moins bien doués y auront recours, car c'est le chemin le plus long. Le nombre des *bhuvana*, selon le Tantrāloka, qui suit en cela le Mālinīvijaya[2], est de cent dix-huit. Mais d'autres textes en comptent deux cent vingt-quatre ; tel est le cas notamment du Svacchanda Tantra[3]. Diverses listes en sont données, qui ne coïncident pas entièrement, mais la plupart des noms de ces mondes s'y retrouvent toutefois et notamment celui que tous donnent comme le plus bas : *kālāgni*[4].

Tattva.

Le chemin des *tattva* est plus subtil que le précédent et plus court puisqu'il ne comprend que les trente-six *tattva* de la terre à Śiva. Les *tattva* sont essentiellement des énergies. De fait, Kṣemarāja[5] glosant *tattva* comme ce qui répand, c'est-à-dire fait apparaître la manifestation (*tananāt tattvam*), dit que tout en correspondant à des aspects particuliers de l'univers ils sont cependant ce qui les manifeste d'une manière générale ; ils sont la cause qui produit les modalités du devenir représentées par les mondes, les corps, etc.[6]. Cette manifestation générique (*sāmānyābhāsa*), c'est-à-dire sur le plan des principes, ou de l'énergie, est projetée sur l'écran de la Conscience Suprême, aussi est-ce en elle qu'elle apparaît d'abord dans l'indifférenciation. Ce n'est qu'ensuite qu'elle se particularisera et s'extériorisera, mais sans jamais cesser, bien entendu, de reposer dans la Conscience. S'il en était autrement, d'ailleurs, les *kalā* ne pourraient pas être « purifiées », c'est-à-dire être résorbées dans la Conscience. Les *tattva*, on l'a vu, sont associés aux cinquante phonèmes.

(1) Ils sont également appelés *pura* : villes.

(2) MV.T., V[e] *adhikāra* (pp. 27-29).

(3) TĀ, XI, 51-53 (vol. 7, 2°, pp. 41-44) ; Sv.T, IV, 198-200 (vol. 2, p. 124).

(4) Sv.T, IV, *passim* ; TS. ch. 7 (pp. 66-68) etc. A. Avalon (*Garland of letters*, pp. 252-3) donne un tableau où il compte 224 *bhuvana* dont un certain nombre sont énumérés ; cf. également le commentaire de Śrīkumāra au Tattvaprakāśa de Bhojadeva (pp. 34-38).

(5) Sv.T, IV, 241-242, comm. (vol. 2, p. 151).

(6) Abhinavagupta donne des *tattva*, dans le 8[e] chapitre du TS, une définition très voisine.

Kalā.

Les *kalā*, enfin, sont aussi des énergies, mais d'une forme plus haute encore, qui englobent et pénètrent à la fois les *tattva* et les *bhuvana* et qui produisent ces derniers lorsqu'apparaît en elles, du fait du mouvement de la manifestation, la perturbation (*kṣobha*) et la rigidité, ou obscurité (*kathinya*), propres aux modalités plus basses de l'univers. Les *kalā* sont au nombre de cinq et, comme l'indique leur nom, elles représentent des divisions, selon le niveau plus ou moins élevé de la manifestation auquel il vise, du dynamisme limitateur de Parameśvara [1]. Cette quintuple énergie produira l'ensemble de la manifestation soumise à la limitation. Elle l'englobe toute entière dans ses cinq divisions. Les *kalā* s'engendrent l'une l'autre (ou se résorbent l'une en l'autre) tout en pouvant être considérées comme découlant, dans la mesure où elles relèvent de l'aspect de « signifié », des aspects de l'énergie de la Parole qui, étant « signifiantes », sont plus hautes qu'elles : celles des *pada*, *mantra* et *varṇa* (auxquels on peut d'ailleurs appliquer aussi, on l'a vu, le terme de *kalā*, puisque ce sont des dynamismes tendant vers la manifestation).

Les cinq *kalā* sont, dans l'ordre ascendant :

La *nivṛtti kalā*, ainsi appelée parce que c'est là que s'arrête l'émanation ; elle correspond en effet au *tattva* de la terre qui est le dernier à apparaître. Elle contient, selon les textes, soit cinquante-six, soit cent-huit *bhuvana*. Elle n'a qu'un seul phonème, celui qui correspond au *tattva* terre : *KṢA*. Pour les *mantra* et *pada*, selon Abhinavagupta, on n'y trouve qu'un *mantra KṢAṂ* et un *pada* : *kṣa* ; mais pour le Sv.T. [2], elle est associée aux deux *mantra* : *sadyodjāta* et *hṛdaya* et à vingt-huit *pada*, de *oṃ* à *ū* [3]. Elle correspond, parmi les sphères cosmiques, à celle de la terre (*pṛthivi aṇḍa*) [4].

(1) « De même qu'on appelle *tattva*, écrit Abhinavagupta, dans le chap. X du TS (p. 109), une forme particulière qui se trouve associée à un certain nombre de *bhuvana*, de même les *kalā* sont ce qui réunit plusieurs *tattva* en un seul groupe, elles ont en effet pour aptitude particulière de grouper en un [plusieurs éléments] ».

(2) Avec qui se rencontrent, on l'a dit, le Ratnatraya et Śrīkumāra.

(3) Si on se reporte au diagramme de la page 278, ce sont ceux des trois groupes de *prakṛti*, *puruṣa* et *niyati* et le premier *pada*, *ū*, du groupe de *kāla* (Sv.T., IV, 102, comm. pp. 57-8.

(4) Sur les sphères cosmiques, cf. l'introduction de L. Silburn à son édition du PS (p. 27 sq.). L'ensemble des quatre sphères cosmiques forme la sphère de Brahma : *brahmāṇḍa* (TĀ, IV, 133).

La deuxième est la *pratiṣṭhā kalā* ; elle est ainsi appelée, dit Kṣemarāja [1], car c'est là que demeure l'ensemble des *tattva* qui sont à l'origine de la vie liée aux sens. Elle contient, outre cinquante-six *bhuvana*, les vingt-trois *tattva* de l'eau à *prakṛti*. Ses *varṇa* sont donc les vingt-trois phonèmes de *HA* à *ṬA*. Pour les *pada* et *mantra*, Abhinavagupta en compte cinq et cinq selon ce que nous avons vu plus haut (pp. 270 et 276) alors que le Sv.T. admet trois *mantra* : *vāmadeva*, *śiras* et *śikhā* et vingt-et-un *pada*, de *ya* à *la* [2]. C'est la sphère cosmique de la nature (*prakṛti aṇḍa*).

Ces deux *kalā*, dit le Sv.T. [3], sont considérées comme étant tout particulièrement des liens (*paśa*), c'est-à-dire des énergies qui enchaînent les créatures. En effet, les *tattva* qui en relèvent (de la terre à *prakṛti*) font partie de la manifestation impure, celle qui est commune à toutes les âmes enchaînées (*aṇu*) qui transmigrent dans le *saṃsāra*. Même les *pada*, *mantra* et *varṇa* liés à ces deux *kalā*, ajoute Kṣemarāja, doivent être envisagés comme des entraves et être purifiés [4].

La troisième *kalā* est la *vidyākalā*, ainsi appelée car c'est à son niveau qu'apparaît une forme de conscience plus élevée. Elle contient vingt-huit (Abhinavagupta) ou vingt-sept (Sv.T.) *bhuvana* et les sept *tattva* de *puruṣa* à *māyā*, avec les *varṇa* correspondants : *ÑA* à *GHA*. Les *mantra* sont au nombre de deux, soit *ÑAṂJHAṂ*, etc. (Abhinavagupta), soit *aghora* et *kavaca* (Sv.T.). Quant aux *pada*, on en admet soit deux : *ñajhaja*, etc., soit vingt, de *ma* à *kṣa* [5]. On trouve ici la sphère cosmique de l'illusion (*māyāṇḍa*).

Vient ensuite la *śāntakalā*, l'« apaisée », car c'est là que s'apaisent, c'est-à-dire se fondent en la conscience, les vagues qui forment la manifestation différenciée [6]. Il contient dix-sept (Sv.T.) ou dix-huit (Abhi-

(1) Sv.T., IV, 171, comm. (vol. 2, p. 108).

(2) Les huit *pada* de *kāla*, à partir du deuxième, neuf de *māyā* et les quatre premiers de *śuddhavidyā* : Sv.T, IV, 157 comm. (vol. 2, p. 100).

(3) Sv.T, IV, 158 et comm. (vol. 2, pp. 100-101).

(4) Sv.T, IV, 158, comm. (vol. 2, p. 100). Seul échapperait à cette nécessité le *mantra* original, *OṂ*, dans la mesure où il s'y trouve : on a vu en effet (*supra*, p. 272) que les *mantra* associés aux *kalā* peuvent être envisagés comme des étapes de la résorption de l'énergie de *OṂ*. Sans doute est-ce *A* et *U*, phonèmes « grossiers » qui sont associés aux deux premières *kalā*, mais en essence ils participent de la nature suprême de *OṂ*.

(5) Soit cinq de la série de *śuddhavidyā*, les neuf d'*īśvara* et les six premiers de *sadāśiva* (diagramme de la p. 278).

(6) Cf. TS. X (p. 110) : « c'est là que s'apaisent les vagues que font naître les cinq *kañcuka* ».

navagupta) *bhuvana* ; les trois *tattva* : *śuddhavidyā*, *īśvara* et *sadāśiva*, avec les trois *varṇa GA*, *GHA*, *KA*. On y trouve soit un seul *mantra* : *GAṂKHAṂKAṂ* (Abhinavagupta), soit deux (Sv.T.) : *tatpuruṣa* et *astra*, et soit un *pada* (*gakhaka*), soit onze de *ka* à *ha* [1]. Il correspond à la sphère cosmique de l'énergie (*śaktyaṇḍa*).

Enfin la cinquième et dernière : *śāntātītā kalā*, « qui est au-delà de l'apaisée ». C'est l'énergie limitatrice (*kalā*) de Śiva uni à Śakti. On n'y trouve que ces deux *tattva* considérés comme n'en faisant qu'un : *śiva*. Selon Abhinavagupta qui, on le sait, suit le MV Tantra [2], il n'y a là plus de *bhuvana* car ils représentent une forme trop grossière de la manifestation pour subsister en Śiva. De fait, les sphères cosmiques ne s'étendent pas jusque là car l'univers y demeure indifférencié. Le Sv.T., toutefois, dit qu'il y a dans cette *kalā* encore seize *bhuvana*, mais ce sont des mondes « subtils ». Il n'est, en effet, pas possible, commente Kṣemarāja [3], que des principes qui relèvent entièrement de l'objectivité demeurent en Śiva, aussi ces mondes subtils ne seraient en réalité que des énergies limitatrices qui s'ajoutent, en les recouvrant en quelque sorte (*āvaraṇa*), aux étapes de l'énergie de *OṂ* à partir de *bindu* jusqu'à *samanā* : on retrouve ici, rassemblées, toutes ces formes d'énergie phonique qui, nous l'avons vu [4], sont également associées par le Sv.T. à toutes les cinq *kalā*. Pour le même texte il n'y a ici qu'un *mantra*, *īśāna* et un seul *pada*, le dernier *oṃ* : on retrouve donc là aussi le *praṇava* [5]. Pour Abhinavagupta, il n'y a aussi qu'un *pada* et un *mantra*, mais faits avec les seize voyelles, de *visarga* à *A*. Ce sont en effet ces seize *varṇa*, toujours associés à Śiva, que l'on a ici.

Au-delà de ces cinq *kalā* se trouve le suprême Śiva, Parameśvara. C'est, dit Kṣemarāja, le Seigneur, libre, masse homogène de conscience et de béatitude, immanent à l'univers et le transcendant, transcendant même et dépassant le *tattva* de Śiva [6]. C'est l'absolu indifférencié,

(1) Les trois *pada* restants de *sadāśiva* et les huit premiers de Śiva (cf. diagramme).

(2) Kṣemarāja cite d'ailleurs (TA, XI, 53 comm. vol. 7, 2°, p. 44) le passage de ce *tantra* consacré aux cinq *kalā* : MV, I, 50-57 (pp. 12-13).

(3) Sv.T, IV, 196, comm. (vol. 2, p. 120).

(4) *Supra*, p. 274.

(5) Du point de vue du *mantra*, *OṂ* s'étend, dans ses onze étapes, de *A* à *samanā*, sur toutes les cinq *kalā*. De la même façon les *pada* commencent et se terminent par *OṂ* : dans les deux cas c'est l'énergie suprême de Śiva qui pénètre et anime la manifestation et qui la ramène à sa source. Le *pada oṃ* est celui qui se trouve au centre du diagramme de la p. 278.

(6) Sv.T, IV, 197 comm. (vol. 2, p. 123). C'est encore ce qu'on appelle le trente septième *tattva* : TA, XI, 21-28 (vol. 7, 2°, p. 13 sq.).

source immobile de l'Univers. C'est encore, du point de vue du *mantra* et du son, l'énergie transcendante : *unmanā*. Le chemin des *kalā* représente en effet, comme tous les cinq autres, un mouvement de retour de l'énergie à sa source et donc de délivrance pour le disciple qui entreprend de le « purifier ».

Cette « purification » se fait au moyen de pratiques liées aux spéculations sur le « souffle » (*prāṇa*) qui, on le sait [1], est pour le Trika l'énergie animatrice de l'univers, identifiée à la *kuṇḍalinī*, c'est-à-dire à l'énergie elle-même, cosmique et humaine. Sur le plan humain, les souffles sont ceux qui animent le corps humain et plus particulièrement le souffle respiratoire [2] ; l'ascèse du yogin consistera donc, par certains exercices [3] et avec l'éveil de la *kuṇḍalinī*, à identifier les processus humain et cosmique et ainsi à vivre la résorption de celui des chemins qu'il suit pour parvenir à la délivrance. Aussi le Sv.T. prend-il bien soin de souligner que tous les six chemins sont liés au souffle [4] ; les *pada*, étant faits de phonèmes, se ramènent eux aussi au souffle [5] ; les phonèmes se ramènent également au souffle [6] ; quant au chemin des *mantra* il peut se ramener, on l'a vu, aux étapes de l'*uccāra* du *mantra OṂ*, or cet *uccāra* est essentiellement identique au souffle lui-même en tant qu'énergie phonique [7]. L'identification au souffle de ces trois éléments, qui relèvent de la Parole, se conçoit toutefois aisément. Mais nos textes ne s'en tiennent pas là et insistent précisément sur le fait que les trois autres chemins sont, tout autant que les précédents, liés au souffle. Tout comme les cinq souffles parcourent le corps entier et l'animent, de même l'énergie *kuṇḍalinī* pénètre et entraîne l'ensemble des *bhuvana*,

(1) Ch. III, pp. 117 sq.

(2) Id. : c'est la combinaison des deux souffles *prāṇa* et *apāna* qui donne le souffle *udāna*, qui est celui qui accompagne la montée de la *kuṇḍalinī*.

(3) Où les *nyāsa*, impositions, jouent un rôle important en identifiant les diverses parties du corps du yogin avec, par exemple, les cinq *mantra* (*īśāna* etc.) qui correspondent aux cinq *kalā*, etc. (Sv.T., I, 45-58). Cf. aussi pour les *nyāsa* avec les phonèmes : TĀ, XV, 116 sq. (vol. 9, p. 59 sq.). Voir également Mahānirvāṇa Tantra, V, 105 sq.

(4) Sv.T, IV, 241 (vol. 2, p. 150).

(5) Id., *śl.* 247-248 (pp. 155-6).

(6) Id., *śl.* 251-253 (p. 158).

(7) Cf. ch. III, p. 121. Abhinavagupta, dans le 5e chapitre du TS, deuxième partie, se sert du terme d'*uccāra* pour désigner le souffle vital, utilisé par le yogin comme moyen de délivrance ; également ch. VII, p. 326 sq.

tattva et *kalā* [1] : le mouvement ascendant de l'énergie, qui est en définitive énergie du souffle et de la Parole, est le même dans tous les cas, ce qui est bien naturel puisque la division en deux groupes des six chemins ne fait que correspondre à deux aspects, « signifiant » ou « signifié » de la même énergie. La purification des *bhuvana*, *tattva* et *kalā* se fait donc comme pour les *varṇa*, *pada et mantra*, et comme pour l'être humain lui-même [2] : d'échelon en échelon jusqu'au premier principe indifférencié. Ce mouvement est donc assimilable à celui de la montée de l'énergie du souffle associée au son : *haṃsa*, *uccāra*, et en particulier au mouvement de la résorption de l'énergie phonique du *mantra OṂ*, de *A* jusqu'à *unmanā* [3].

Aussi, si l'adepte suit le chemin des *varṇa*, le plus bref et le plus haut, il fera se résorber les phonèmes les uns dans les autres jusqu'à *A*, parcourant ainsi en sens inverse le procès de la manifestation que nous avons exposé au chapitre précédent jusqu'à ce qu'il soit fondu dans l'énergie *akula*, dans le « non-phonème » (*avarṇa*), source transcendante de toute la manifestation. Dans un cas un peu moins favorable, le yogin se servira du chemin des *mantra* et parviendra par leur intermédiaire à ce même plan transcendant, celui d'*unmanā*. Et c'est là encore qu'il arrivera si, moins avancé, il recourt au chemin des quatre-vingt-un *pada*. Si enfin l'adepte est moins doué encore, il devra suivre un chemin plus long et « purifier » les *bhuvana*, les *tattva* ou les *kalā*, ce qu'il fera d'ailleurs le plus souvent en se servant des *varṇa*, *mantra* ou *pada*. Mais il ne faut jamais oublier que, quelque soit le chemin qu'il « purifie », il purifie en même temps les cinq autres.

On trouve dans le cinquième *paṭala* du Sv.T. un exposé des « initiations » (*dīkṣā*) aux divers chemins, qui sont en l'occurrence les méthodes, évidemment liées à une initiation du disciple par le maître et qui, par la « purification » des chemins, permettent à l'adepte de parvenir à s'identifier à l'énergie indifférenciée. Le Tantra lui-même se contente de faire allusion à la purification du chemin des phonèmes et Kṣemarāja, dans son commentaire, n'a pas relevé cette allusion, pensant peut-être que d'autres textes, et notamment le troisième *āhnika* du Trantrāloka (que nous avons examiné en détail dans le chapitre précédent) don-

(1) Sv. T., IV, 241-244 (vol. 2, pp. 150-154).

(2) Qui, par ce moyen, connaît les sept béatitudes, dont la plus haute (*jagadānanda* : la béatitude cosmique) est identifiable à *unmanā* : TS, V, 2e partie (pp. 38-41) et TĀ, V, 44-51 (vol. 3, pp. 348-356).

(3) Sv.T, IV, 244 comm. p. 154, lignes 4-5.

nait assez de précisions sur les phonèmes, leurs vertus salvatrices et les pratiques qui les utilisent [1]. Des autres chemins il est par contre question de façon plus précise. Celui des *mantra* n'est envisagé que sous l'aspect des étapes de l'*uccāra* de *OṂ* [2], étapes que nous avons déjà vues et sur lesquelles il y aura lieu de revenir au chapitre suivant [3], il n'est donc pas nécessaire d'en dire plus pour le moment. Le Sv.T. examine par contre avec plus de détails le chemin des *pada* ; il décrit [4] un *maṇḍala* et des pratiques (« impositions », etc.) qui permettent de résorber les quatre-vingt-un *pada* dans l'énergie suprême.

Mais il est question aussi des *pada* à propos des autres chemins ; ceux des *bhuvana, tattva* et *kalā*, car les *pada* sont utilisés, selon le Sv.T., pour les « purifier ». On rencontre, à cet égard, décrites soit dans le Tantra lui-même, soit par Kṣemarāja dans son commentaire, mais toujours sans grand détail, plusieurs procédures plus ou moins complexes. C'est ainsi que le commentaire du *śloka* 42 [5] décrit une *padadīkṣā* divisée en neuf étapes selon les neuf séries de neuf *pada* du *vidyārāja* : avec la première neuvaine sont « purifiés » les deux premières *kalā* (*nivṛtti* et *pratiṣṭhā*), les *tattva* de la terre à *prakṛti* et les cent-soixante-quatre premiers *bhuvana*. Mais les phonèmes de *KṢA* à *ṬA*, associés à ces *tattva*, ainsi que les cinq *mantra* correspondant à ces deux *kalā* : *sadyodjāta, hṛdaya, vāmadeva, śiras* et *śikhā*, sont également purifiés par la même opération en vertu du principe, que nous avions signalé plus haut [6], que chaque forme d'énergie est présente en toutes les autres et que l'énergie suprême les sous-tend toutes, si bien que, comme nous le redisions à l'instant, n'importe lequel des six chemins peut servir pour parvenir à la délivrance et à purifier, du même coup, les cinq autres. Le procès de la *padadīkṣā* se poursuit ensuite avec la deuxième neuvaine pour les *tattva* de *puruṣa* et *rāga*, etc. [7] jusqu'à la dernière qui ramène le tout à Śiva.

La *dīkṣā* des trente-six *tattva* [8] utilise aussi les *pada* : non pas tous les quatre-vingt-un, mais un seulement de chaque série (celui qui se trouve

(1) Le 15e *āhnika* du TĀ (TĀ, XV, 115-138, vol. 9, pp. 59-72), par exemple, décrit les « impositions » faites avec la *mātṛkā* et avec la *mālinī* et les profits qu'en tire l'adepte.

(2) Sv.T., V, 61 sq. (vol. 3, p. 49 sq.).

(3) Ch. III, p. 83 sq. et ch. VII, p. 339 sq.

(4) Sv.T., V, 17-41 (vol. 3, pp. 10-29).

(5) Id., pp. 31-33.

(6) *Supra*, p. 264.

(7) Le mouvement suit le parcours du diagramme du *vidyārāja* reproduit p. 278.

(8) Sv.T, V, 3-7 (vol. 3, pp. 2-5).

au centre de chaque carré dans le diagramme de la page 278). Ainsi purifiera-t-on les *tattva* de la terre à *prakṛti* avec *Ū*, *puruṣa* et *rāga* avec *YA*, *niyati* et *vidyā* avec *VA*, *kāla* et *kalā* avec *LA*, *māyā* avec *MA*, *śuddhavidyā* avec *KṢA*, *īśvara* avec *RA*, *sadāśiva* avec *HA* et *Śiva/Śakti* avec *OṂ* qui, dit le Sv.T. [1], est uni à *vyāpinī* et *samanā* et au-delà duquel se trouvent *unmanā* et la pure énergie transcendante. On voit que l'on passe ici des *pada* aux *mantra* (à partir de *OṂ*), mais on a vu qu'ils sont, à bien des égards, assimilables. Plus encore : dès lors que le chemin des *pada* comme celui des *mantra* (et comme les quatre autres) fait remonter à la source de l'énergie de la Parole, il n'est que normal qu'il débouche sur cette énergie originelle qui est *unmanā*. Mais il existe encore, selon Kṣemarāja, une autre *dīkṣā* des trente-six *tattva* [2] où ce sont les *tattva* eux-mêmes qui sont envisagés comme éléments purificateurs et par laquelle on arrive au même point : *OṂ* et les énergies phoniques jusqu'à *unmanā*.

Plus courte sera la *dīkṣā* des neuf *tattva* [3] où l'on n'envisage que les neuf *tattva* entre lesquels sont réparties les neuvaines du *vidyārāja*, ces neuf *tattva* étant pris comme représentant tous les trente-six de la façon que nous venons d'indiquer pour la *dīkṣā* des trente-six *tattva* faite avec les neuf *pada*. De fait, la *navatattvadīkṣā* se fait, dit Kṣemarāja, en mettant les *tattva* à la place des *pada* et vice-versa [4] : nouvel exemple de l'aptitude de chaque *adhvan* à purifier les autres.

On décrit [5] aussi une *dīkṣā* des cinq *tattva*, celle des cinq éléments « grossiers » de la terre à l'éther qui, on le sait, peuvent être envisagés comme présents dans toute manifestation [6]. Mais ces cinq éléments ont en outre pour *vācaka* [7] les cinq *vaktramantra* : *īśāna*, etc., qui sont associés chacun à une des *kalā*. La *dīkṣā* des cinq *tattva* réalise donc du même coup la pénétration (*vyāpti*) des cinq *kalā* par l'énergie du son et donc leur purification.

Le Sv.T. décrit enfin [8] une *dīkṣā* des trois *tattva* qui permet de purifier les trente-six en trois étapes seulement, associées elles aussi à celles

(1) Id., *śl.* 8-9.

(2) Sv.T., V, *śl.* 42, comm. pp. 34-37.

(3) Id., *śl.* 10-11 (pp. 6-7).

(4) Id., *śl.* 42 comm. p. 33.

(5) Id., *śl.* 12-13 (pp. 7-8).

(6) TĀ, XI, 19 (vol. 7, 2°, p. 11) ; *supra*, p. 271.

(7) C'est-à-dire que ces cinq *mantra* expriment leur réalité profonde, sont leur « germe » : *bīja*.

(8) Sv.T., V, 14-15 (pp. 8-9).

de l'*uccāra* de *OṂ*. Ces trois *tattva* sont : l'*ātmatattva*, qui va de la terre à *māyā*, qui est le domaine de l'objectivité (*meya*) et le phonème *A* de *OṂ* ; le *vidyātattva*, formé des trois *tattva* de *śuddhavidyā* à *sadāśiva*, ils sont la sphère des moyens de connaissance (*māna*) et le phonème *U* ; enfin le *śivatattva*, qui est le sujet connaissant (*mātṛ*) et *M* ou plutôt *bindu*. Ici l'ensemble de la manifestation est rassemblée sous les trois aspects que peut prendre la conscience et on voit l'objectivité retourner, par la médiation de la connaissance, à la pure subjectivité du suprême sujet conscient. La présence des trois phonèmes de *OṂ* nous assure en même temps que cette *dīkṣā* porte bien, comme les autres, sur les deux aspects « signifiant » et « signifié » du sextuple chemin.

Voie de retour de l'énergie à sa source et méthode de délivrance, le sextuple chemin est apparu comme combinant trois aspects de l'émanation à vrai dire jamais séparables mais que nous avions cependant distingués autant que possible, afin d'être plus clair, dans les trois chapitres précédents : on a pu y voir agir l'énergie des phonèmes, ce qui a amené à toucher un instant à la source du langage, comme on l'avait fait plus spécialement avec les quatre niveaux de la Parole, enfin il est lié au souffle et au mouvement de l'énergie du son. Le *mantra OṂ* a en tout cela joué un rôle appréciable. C'est précisément au *mantra* lui même qu'il convient d'arriver maintenant dans la dernière portion de cette étude.

Chapitre VII

LE *MANTRA*

A — Théorie du *mantra*

Nous avons, au cours de ce travail, déjà bien souvent rencontré des *mantra* et pu apercevoir leur importance, leur rôle et leur variété. Il convient maintenant de les examiner plus attentivement, d'étudier en quoi ils consistent, à quelle forme d'usage de la Parole ils correspondent et comment ils contribuent à assurer la présence de l'énergie de la Parole dans la manifestation, permettant par là à l'adepte qui les utilise de remonter à la source de cette énergie, se rendant ainsi maître de celle-ci, et donc de l'univers. Si le *mantra* est pure énergie de la Parole, le *yogin* qui parvient à s'assimiler sa nature profonde n'est pas seulement délivré vivant : identifié à l'énergie originelle de la Parole, il est Śiva lui-même, omnipotent, homme et cosmos à la fois, capable à tout instant de créer et de détruire sa personne et le monde. Plus encore : coïncidant avec la puissance qui crée, soutient et résorbe les univers, il participe à ce qui est au-delà de l'énergie immanente, à la pure Parole transcendante et même à un au-delà de la Parole, non plus Śiva, mais *paramaśiva*, le trente-septième *tattva*, *unmanā*, auxquels mène aussi, on vient de le voir, le « sextuple chemin » : toutes les voies vers la délivrance mènent en effet au même point — à l'origine immobile de tout mouvement.

Définition

Si on se réfère à son étymologie, la racine *MAN*, penser, et le suffixe *tra*, qui sert à former les mots désignant des instruments ou des objets, le *mantra* est un instrument de pensée [1]. Toutefois, la pensée, la forme de conscience qui lui est associée et que son rôle est d'éveiller chez l'adepte [2], n'est pas une pensée ordinaire. Ce n'est pas la pensée

(1) Cf. H. Zimmer, *Mythes et Symboles*, p. 136 ; ou encore J. Gonda : « Etymologisch bedeutet *Mantra* ein Mittel oder Werkzeug zum Vollzug der Handlung *man* — « geistig erregt sein », d.h. « im Sinne haben, wollen, beabsichtigen ; erkennen, begreifen ; gedenken » (*Die Religionen Indiens*, I, p. 22).

(2) On verra (*infra*, pp. 313 sq.) que le *mantra* est également « éveillé » par l'adepte ; mais ce n'est là qu'une autre façon de voir la même chose : l'identification avec

conceptuelle différenciatrice (*vikalpa*) liée au langage empirique. C'est une forme bien plus haute, plus intense et plus efficace, de conscience, associée précisément à cette forme plus haute et plus puissante de la Parole qu'est le *mantra* [1].

Cette conception du *mantra* apparaît déjà dans l'interprétation « étymologique » de ce terme courante dans le Trika (et dans les tantra des diverses Écoles), qui rattache le suffixe *tra* à la racine *TRAI*, sauver. Les *mantra* sont dès lors ce qui sert à prendre une conscience exacte de l'univers, à acquérir la connaissance de la réalité et, par là même, à sauver les hommes de la transmigration. Ainsi Jayaratha dans son commentaire du TĀ : *mananaṃ sarvavettṛtvaṃ trāṇaṃ saṃsāry anugrahaḥ* : « pensée qui est connaissance totale, délivrance qui est grâce envers celui qui transmigre » [2]. Ils sont, écrit de la même façon Abhinavagupta dans le PTV, *mananatrāṇarūpa* : pensée et délivrance, c'est à-dire pensée libératrice, ou libération de la pensée. En effet, si la parole empirique, celle du langage ordinaire, est au premier chef ce qui enchaîne la créature, la parole purifiée, celle qui n'est pas liée à la pensée conceptualisée, est ce qui libère, puisqu'elle est pure énergie de la Parole, Réalité ou Conscience suprême. Nous n'avons pas cessé, au cours de ce travail, de rencontrer ce double aspect de la Parole qui, quelle que soit la perspective dans laquelle on l'envisage : énergie phonique, niveaux de la Parole, phonèmes, « sextuple chemin », est à la fois créatrice, cause et moyen de la manifestation, donc asservissante, et ce par quoi et en quoi se résorbe l'univers, donc libérante. Ce double caractère — correspondant à un double mouvement : de chute à partir d'une source transcendante, ou au contraire de retour à l'origine — nous le retrouvons encore ici avec le *mantra* : énergie sonore, riche de toutes les puissances à la fois créatrices et libératrices de la Parole [3] et qui donc, comme

l'énergie du *mantra*, qui n'apparaît qu'avec le niveau de conscience correspondant à la forme d'énergie de la Parole propre au *mantra*.

(1) H. v. Glasenapp (*Entwicklungstufen des indischen Denkens*, p. 160) décrit fort bien les *mantra* comme des « kraftausstrahlende Wörter und Silben ».

(2) TĀ, III, 225 (vol. 2, p. 214). De même l'aphorisme souvent cité : *mananaṃ sarvaveditvaṃ trāṇaṃ saṃsārasāgarāt | mananatrāṇadharmatvān mantra ityabhidhīyate* : « le *mantra* est ainsi appelé car sa nature est pensée et délivrance. Il est en effet pensée omnisciente et délivrance de la transmigration ». On trouve une formule assez voisine dans le RT, *śl.* 266, p. 91.

(3) On peut renvoyer, à cet égard, au commentaire de Rāmakaṇṭha sur les Sp.K., II, 10-11 (pp. 80-84) où il indique, entre autres, que les *mantra* se trouvent au niveau indifférencié du Suprême Seigneur transcendant et que leur nature n'est rien d'autre que celle des phonèmes, dont le rôle est de produire et de détruire : *ete hi* [= *man-*

elle, peut aller dans le sens de la manifestation aussi bien que dans celui de la résorption. Bien plus, nous allons voir (nous l'avons d'ailleurs déjà aperçu [1]) que la Parole, qui est énergie, peut, à tous ses niveaux, être envisagée comme *mantra* : le *mantra*, c'est la Parole même, l'énergie elle-même, et celles-ci, en tant qu'efficaces, sont *mantra*. C'est ainsi que, dans le passage du PTV auquel on faisait allusion à l'instant, Abhinavagupta écrit : « Les *mantra* sont la vénérable [énergie] des phonèmes. Ce sont des aspects [de la Parole] qui relèvent [à la fois] du monde, du Suprême Seigneur, etc. Ils sont pensée et délivrance, pensée conceptuelle et [pure] conscience » [2]. Pour Abhinavagupta, donc, les *mantra* se rencontrent aux divers niveaux de la Parole : depuis celui dont on fait usage dans le monde empirique jusqu'à celui de Śiva transcendant, et par suite, aux niveaux correspondants de la pensée : de la pensée conceptuelle à la pure conscience. C'est qu'en effet le *mantra* est, et demeure toujours, en essence, pure énergie de la Parole et se trouve donc au niveau le plus haut ; mais qu'en même temps il y a, en fait, d'innombrables *mantra* : syllabes ou formules de toute sorte qui, selon leur espèce, sont capables d'agir (puisqu'ils sont aptes à tous les usages) à différents niveaux de la manifestation et qui, en outre, existent au niveau du monde empirique puisqu'on peut les prononcer en *vaikharī* [3] et les

trāḥ| *anāsāditaparameśvarābhedadaśā utpādavināśadharmakavarṇamātrātmakāḥ* (p. 81, lignes 9-10).

On pourrait peut-être également citer à ce propos un passage fort caractéristique des *Principles of Tantra* (*Tantratattva*) édités par A. Avalon. Sans doute s'agit-il là d'une compilation moderne, mais l'esprit en est assez fidèle à la tradition tantrique et Abhinavagupta lui-même n'aurait pas rejeté une image comme celle-ci : « At the beginning of the creation of the Universe, the luminous bud of Mantras blossomed and created the fourteen worlds, which are the petals of its flowers. It is the fragrance of its pollen, which is existence, consciousness and bliss, which fills the three worlds with delight » (id., p. 753). Abhinavagupta n'aurait probablement pas refusé non plus de suivre l'auteur du *Tantratattva* lorsque celui-ci définit les *mantra* comme totale béatitude (*pūrṇānandamaya*), identiques à la manifestation (*sarvamayamaya*), à toutes les perfections spirituelles (*sarvasiddhimaya*) et à la délivrance (*muktimaya*), comme étant tous les Veda (*sarvavedamaya*), tous les mondes (*sarvalokamaya*), toutes les formes du yoga, toutes les jouissances même (*sarvabhogamaya*).

(1) Notamment ch. III, pp. 98-9 et V, p. 230.

(2) PTV, p. 243 : *mantrā varṇabhaṭṭārakā laukikapārameśvarādirūpā mananatrāṇarūpāḥ vikalpasaṃvinmayāḥ*.

(3) Cf. à ce sujet le commentaire de Rāmakaṇṭha à Sp.K., II, 10-11 (pp. 80-84) où il explique comment il peut se faire que des *mantra* n'aient qu'une efficacité déterminée alors que leur nature profonde est celle de Śiva lui-même, qui est omnipotent. Nous revenons sur ce texte *infra*, pp. 312-314.

écrire. Il y a, enfin, même dans le Trika, des *mantra* qui se présentent comme des phrases ayant un sens et qui, donc, à un moment de l'usage qui en est fait, apparaissent comme liés à la pensée conceptuelle. Mais en dépit de cette variété d'apparences les *mantra* sont toujours considérés comme une forme de parole qui diffère du langage en ce sens qu'elle n'est pas, comme lui, liée aux « conventions », c'est-à-dire associée aux objets, mais au contraire orientée vers l'origine même de la Parole et de l'énergie. Leur usage donc, au lieu de favoriser la pensée discursive et d'orienter celui qui les profère vers le monde de la différenciation, le tourne vers son intériorité, vers la source transcendante de toute parole et donc de toute manifestation [1].

De telles considérations — et toutes les spéculations que l'on va voir dans ce chapitre — ne sont possibles, évidemment, que parce que le *mantra*, dans le tantrisme, n'est plus ce qu'il était essentiellement dans le Véda : un verset ou un groupe de versets. Nous avons vu [2], en effet, qu'assez tôt les *mantra* ont pris un autre aspect formel, si bien que, pour les écoles auxquelles nous nous référons ici, les plus usités et les plus importants ne sont plus des phrases (dont on continue pourtant à faire usage, et qu'on appelle *mālāmantra* : *mantra* en guirlande), mais des syllabes ou des groupes de phonèmes (appelés *bīja*, germes phoniques, ou *piṇḍamantra* : *mantra* formant un bloc) [3] sans aucun sens

(1) C'est ce que dit Abhinavagupta dans le 5e livre du TĀ : « Bien plus, ces [*mantra* en forme de] germes, ou formant bloc (on fait allusion ici aux *mantra* *SAUḤ* (= *bīja*) et *piṇḍanātha* que nous examinons plus loin), n'ont rien à voir avec les conventions [du langage]. Ils font vibrer la conscience et sont des moyens de l'atteindre. La plénitude [que l'on trouve] dans ces « germes » et « blocs » est due à ce qu'ils n'ont pas de « signifié » (*vācya*) empirique, qu'ils [consistent en] une vibration de la conscience détournée [du monde extérieur], qu'ils brillent par eux-mêmes, ainsi qu'à l'éveil et à l'arrêt du souffle vital » (TĀ, V, vol. 3, pp. 454-5) :

kiṃ punaḥ samayāpekṣāṃ vinā ye bījapiṇḍakāḥ|
saṃvidaṃ spandayanty ete neyuḥ saṃvidupāyatām||
vācyābhāvād udāsīnasaṃvitspandāt svadhāmataḥ|
prāṇollāsanirodhābhyāṃ bījapiṇḍeṣu pūrṇatā||

Jayaratha, dans son commentaire (id., pp. 455-6), précise que ces *mantra* sont détournés du monde extérieur en ce sens qu'ils ne reposent qu'en eux-mêmes, ne tendant vers rien qui leur soit extérieur (ils sont : *nirākaṅkṣa*) et ne forment qu'un avec la Conscience. Le lien entre la nature profonde des *mantra* et l'éveil ou l'arrêt du souffle, mentionné à la fin de ces deux *śloka*, apparaît si on se reporte à la théorie de l'*uccāra* que nous examinons un peu plus loin, p. 327 sq.

(2) Cf. ch. I, pp. 25 sq.

(3) Les appellations des différents types de *mantra* varient. C'est ainsi, par exemple, que le Tantrarāja (ch. 35, *śl.* 27-30) distingue cinq espèces de *mantra* : les *piṇḍa*

apparent, mais ayant valeur de symbole. Tout ce que les auteurs du Trika écrivent au sujet du *mantra* ne se comprend qu'à condition de ne pas perdre de vue que pour eux le *mantra* va du verset, de la formule sacrée ou magique, aux syllabes conventionnelles dont la valeur est purement symbolique, et que ce sont ces syllabes qui, à leurs yeux, représentent la forme la plus importante, la plus fondamentale, du *mantra* [1].

Mais si on trouve des *mantra* à tous les niveaux de la Parole, comment distinguera-t-on les mots ou les sons qui sont les *mantra* de ceux qui ne le sont pas? — En cette matière, comme en tant d'autres, c'est avant tout à la tradition, en principe révélée, que l'on s'en remettra : les Écritures [2], et plus encore l'enseignement du maître, révèlent aux disciples quelles sont les formules et les syllabes efficaces où repose l'énergie divine. Telle est en effet la définition que l'on peut donner des *mantra* : une formule, ou un son, qui est chargé d'efficacité générale ou particulière, et qui représente — ou, plus exactement, qui est — la divinité ou un certain aspect de la divinité, c'est-à-dire qui est la forme sonore et efficacement utilisable par l'adepte de tel ou tel aspect de l'énergie et qui se situe, par là même, à un certain niveau de la conscience. Tout comme il y a des formes infinies de l'énergie, depuis celle, illimitée, de la Parole Suprême, jusqu'aux formes les plus basses, ainsi y aura-t-il d'innombrables *mantra*: inférieurs ou supérieurs, redoutables ou bienfaisants, aux pouvoirs limités ou illimités.

qui n'ont qu'un seul phonème, *kārtarī*, qui en ont deux, *bījaka* de trois à neuf, *mantraka* de dix à vingt et *mālā* qui en a vingt-et-un ou plus. Cf. également ŚT, ch. II, commentaire, notamment pp. 112-113.

(1) Sur la différence entre *mantra* védiques et tantriques, voir L. Renou, E.V.P., VI (*Le destin du Veda dans l'Inde*) pp. 11-12, qui écrit en conclusion : « Bref, il (= le *mantra* tantrique) tend à se situer au-delà du langage, jusque dans la zone même du silence, alors que le *mantra* védique était plutôt en deçà du langage, témoin d'un sémantisme inachevé ». Ajoutons cependant à cette formulation si parfaitement exacte que, ainsi distingués, les *mantra* tant védiques que tantriques font une part, éminente, au silence ; l'inexprimé, le mystère — résultant de son aspect inachevé — étant dans le *mantra* védique le plus important, la part véritablement du *brahman*, alors que le *bījamantra* tantrique, situé déjà au-delà du langage, tend vers le plus haut état de la Parole, vers sa source même où elle est encore silence.

(2) Un grand nombre de textes du Trika enseignent (de manière plus ou moins secrète) des *mantra* et la façon de s'en servir : le PTV (pour le *mantra SAUḤ*), le TĀ (*SAUḤ* et bien d'autres), le Sv.T. (*OṂ*, etc.), le MV., etc. C'est à l'enseignement des *mantra* et de leur emploi que se ramènent la plupart des Tantra : il n'est pas de texte tantrique qui ne cite des *mantra*. Ces textes, aussi bien, sont souvent considérés comme formant le *mantraśāstra* : c'est là « l'enseignement tantrique par excellence ».

On peut prendre comme exemple de *mantra* et d'énergies divin.sées leur correspondant la liste donnée par le Śāradā Tilaka [1] de cinquante *rudra* et de cinquante *śakti* correspondant aux cinquante phonèmes. Dans ce cas, chaque phonème est considéré comme le *mantra*, comme la forme sonore, de chaque *rudra* ou de chaque *śakti*, c'est-à-dire comme leur énergie, puisque, dans notre système, énergie = parole. C'est pourquoi les cinquante phonèmes préexistent aux cinquante *rudra* et aux cinquante *śakti* ; ils sont l'énergie phonique qui les amène à l'existence et qui les anime. Sans doute les phonèmes peuvent-ils exister à tous les niveaux et, notamment, à celui, très bas, de la parole empirique : *vaikharī*, mais, comme nous l'avons vu, ils ne cessent jamais, quel que soit le niveau où ils apparaissent, d'être, en essence, pure énergie de la Parole : ils préexistent en Śiva sous la forme de la « masse des sons » : *śabdarāśi*. C'est ainsi que les cinquante phonèmes représentent cinquante aspects plus ou moins élevés de l'énergie de Śiva et qu'ils sont la source et le fondement des cinquante *rudra*. Cela est exprimé fort exactement par le Yāmala Tantra lorsqu'il écrit : *devatāyaḥ śarīraṃ tu bījād udpadyate dhruvam* : « En vérité le corps de la *devatā* est produit par le germe phonique » [2]. On exprime cela aussi en disant que deux énergies sont associées à tout *mantra* : une énergie « qui exprime », ou « signifiante » : *vācakaśakti* qui est le *mantra* lui-même, et une énergie « qui est à exprimer », ou « signifiée » : *vācyaśakti*, qui est la *devatā* [3]. Ici comme ailleurs le deuxième aspect découle du premier, puisque c'est la Parole qui est originelle et productrice et qu'elle précède son objet.

Mantra et phonème.

Mais nous venons, dans cet exemple, de traiter les phonèmes (*varṇa*, *mātṛkā*) comme s'ils étaient des *mantra* : n'y aurait-il pas de différence entre eux? — Oui et non. A. Avalon [4] n'avait certainement pas tort lorsqu'il écrivait : « Each manifested letter is a *mantra* », puisque chacun des cinquante phonèmes est une forme de l'énergie de la Parole, et que

(1) ŚT, II, 29-44 (vol. 1, pp. 76-78).

(2) Cité dans *Principles of Tantra*, p. 610.

(3) On dit que la *devatā* correspondant à un *mantra* est l'*adhiṣṭhātṛ devatā* de ce *mantra*. Il arrive aussi que l'on considère cette *devatā* comme ayant elle aussi un double aspect : la *devatā* elle-même et son énergie divinisée, distincte du *mantra*. Tel est le cas précisément dans l'exemple que nous venons de donner des cinquante *rudra* et de leur *śakti* associés aux cinquante phonèmes.

(4) *Serpent Power*, introduction, p. 165.

le *mantra* n'est lui-même rien d'autre que l'énergie de la Parole sous sa forme efficace. De plus, nous avons vu aussi que les phonèmes sont des *kalā* : des énergies de Śiva, capables d'amener l'univers à l'existence ou de le résorber : *mantra* et phonèmes sont donc la même réalité sonore et la même énergie.

Sans doute, en pratique, les *mantra* sont-ils le plus souvent formés de plusieurs phonèmes, ou décomposables en plusieurs lettres (ainsi *OṂ*, qui se décompose en *A* + *U* + *M* + *bindu*, etc.), mais on peut cependant fort bien considérer un phonème comme étant à lui seul un *mantra* : il peut l'être — et c'est ce que nous avons vu précédemment [1] à propos de *A* et du *visarga* — dans la mesure où l'on retrouve en lui des énergies phoniques constitutrices d'un *mantra* et notamment le *paramahāmantra* : *AHAM*, auquel nous verrons d'ailleurs que peuvent se ramener, en définitive, dans une certaine perspective, tous les *mantra* ; *AHAM*, lui-même, étant tous les phonèmes en tant qu'émettant l'univers [2]. Mais un phonème peut aussi être considéré comme étant un *mantra* par lui-même, dans la mesure où il peut agir seul, être créateur ou libérateur : or nous savons que c'est précisément là ce que font les phonèmes. On voit combien semblables sont *mantra* et phonèmes, et que si les *mantra* peuvent être envisagés comme faits de phonèmes et reposant sur eux, les phonèmes, symétriquement, peuvent être considérés comme des *mantra* ou comme reposant sur des *mantra* — ou au moins sur certains d'entre eux. C'est que tout repose, en définitive, sur la Parole primordiale, sur l'énergie phonique, créatrice et libératrice, et que celle-ci est phonème aussi bien que *mantra*. C'est ainsi que si on décrit ordinairement (nous allons le voir) les *mantra* comme faits de phonèmes, lesquels sont l'énergie de Śiva, celle-ci, cependant, en tant qu'émettant l'univers, ou le résorbant, est parfaitement symbolisée par les *paramantra* : *AHAM* et *MAHA* ; ou encore par *OṂ*, ou *SAUḤ*, etc. Il ne faut donc pas se laisser abuser par les textes qui affirment, ou qui paraissent affirmer, la subordination du *mantra* aux phonèmes car, si on envisage la réalité même de l'énergie de la Parole, cette subordination n'existe pas [3].

(1) Ch. V, pp. 197 et 230.

(2) Ch. V, pp. 230-3.

(3) Cela est vrai en tout cas pour les *mantra* principaux : le *paramahāmantra AHAM*, le *praṇava* ou *mūlamantra OṂ*, le *mahābīja SAUḤ*, etc. Mais chaque école, chaque adepte même, a son *mantra* fondamental, ce qui fait que la quasi-totalité, sans doute, des *mantra* peut en définitive être considérée comme source de la Parole et de l'énergie.

La distinction entre *mantra* et phonème sera donc surtout d'ordre formel, ou logique. Elle n'est guère soulignée, croyons-nous, que parce qu'il y a beaucoup de *mantra* qui sont formés de plusieurs lettres et qu'il est logiquement satisfaisant de les ramener à leurs éléments composants : les phonèmes — et cela plus particulièrement dans les textes qui, comme ceux du Trika, admettent une émanation phonématique où chaque phonème a un rôle particulier — mais en nature profonde et, en réalité, les uns ne diffèrent pas des autres [1].

On trouve le rapport *mantra*/phonèmes exprimé dans une formule souvent répétée dans les textes du Trika : *mantrā varṇātmakāḥ sarve, varṇāḥ sarve śivātmakāḥ* [2] : « tous les *mantra* sont faits de phonèmes, lesquels ont Śiva pour nature », et, plus explicitement encore, dans un verset du Tantrasadbhāva : « tous les *mantra* sont faits de phonèmes et ils ont l'énergie pour nature, ô Chère. Mais l'énergie, il faut savoir que c'est la *mātṛkā* dont la nature est celle de Śiva » [3]. On ne saurait dire plus nettement que la nature des *mantra* se ramène à celle de l'énergie des phonèmes [4], qui est l'énergie même de Śiva. Ce verset est cité par Kṣemarāja dans son commentaire de l'aphorisme suivant des Śiva Sūtra : « L'existence [de celui] dont le corps est sagesse, [tel] est le secret des *mantra* » [5]. « Celui dont le corps est sagesse, commente Kṣemarāja, c'est ce dont la nature propre est la suprême non-dualité ; c'est le Seigneur, la masse des sons (*śabdarāśi*). Son existence, c'est la fulguration qui est prise de conscience active de l'état de plénitude du « Je » suprême, qui n'est rien d'autre que l'univers dans son indifférenciation éternelle. C'est là le secret, [c'est-à-dire la nature profonde,] des *mantra* » [6]. Kṣe-

(1) On a vu la hiérarchie *varṇa-mantra* apparaître dans les six cheminements (ch. VI) où, en même temps, les uns comme les autres mènent à la même Parole transcendante.

(2) Cité notamment par Abhinavagupta dans PTV, p. 235, *in fine*, et par Jayaratha (TĀ, XII, 24, comm. ; vol. 7, 2°, p. 106), comme provenant du Sarvācāra Tantra. Kṣemarāja (PHṛ., 12, comm. p. 57) le donne comme extrait du Sarvavīra : il s'agit dans doute d'un autre nom du même texte, qui ne nous est pas parvenu.

(3) *Sarve varṇātmakā mantrās te ca śaktyātmakāḥ priye/*
śaktis tu mātṛkā jñeyā sā ca jñeyā śivātmakā// (ŚSV, II, 3 ; p. 51).

(4) S'il était besoin d'un indice de plus de l'identification *mantra*/phonèmes, on pourrait alléguer le premier *paṭala* du Sv.T. qui, exposant l'éveil des *mantra* (*mantroddhāra*), commence par l'énumération de la *mātṛkā*, de *A* à *KṢA*, les phonèmes de *A* à *HA* étant envisagés comme *bījamantra* et *KṢA*, phonème composé, comme *piṇḍamantra* (id., *śl.* 30-31, comm. p. 26).

(5) ŚS, II, 3 : « *vidyāśarīrasattā mantrarahasyam* » (ŚSV, p. 50).

(6) Id., p. 50, lignes 9-12.

marāja cite alors le verset du Tantrasadbhāva. On voit donc bien que la nature profonde des *mantra* est la même que celle des phonèmes dans leur première manifestation transcendantale (*śabdarāśi*) [1], où ils ne sont rien d'autre que l'énergie de Śiva. Kṣemarāja, au demeurant, poursuit ses explications en décrivant la naissance des phonèmes et des aspects de l'énergie du son à partir de *bindu* avec l'éveil de *kuṇḍalinī* [2] : c'est donc bien de cela qu'il s'agit. Il ajoute, en effet, à la fin de ses explications : « on a ainsi montré que c'est la Bienheureuse [Énergie] elle-même, [elle qui est] l'existence dont le corps est sagesse et dont [on vient de] décrire l'aspect, qui est le secret [c'est-à-dire la nature profonde,] des *mantra* dont le corps est constitué par l'union [3] des phonèmes. C'est pour cette raison que dans les *āgama* l'exposé de l'éveil des *mantra* est associé à celui de la *mātṛkā* et de la *mālinī* » [4].

Le bindu.

Cela étant, il existe tout de même un critère formel, non pas des *mantra* en général, mais des *bījamantra* : le *bindu*. La quasi-totalité de ces germes ou semences phoniques se termine en effet par la résonance nasale, notée d'ailleurs souvent non pas sous la forme de l'*anusvāra* mais de l'*anunāsika* dont la graphie offre plus de possibilités aux spéculations métaphysico-phonétiques [5]. Il y a lieu de penser que cela a été fait pour donner à ces *bīja* une terminaison semblable à celle du *praṇava*, *OṂ* (ou plus exactement OṀ), qui conserve dans les *tantra* la position prééminente qu'il avait depuis les Upaniṣad [6]. Les développements auxquels *bindu* donne lieu dans le cas de *OṂ* et, plus directement encore, la valeur symbolique qu'il a à lui seul dans la cosmogonie

(1) Ch. V, pp. 243-9.

(2) Nous avons cité et examiné ce passage précédemment ch. III, pp. 110 sq.

(3) *Saṃghaṭṭa*, union et friction à la fois, comme celle qui produit le feu, comme celle de Śiva et Śakti qui produit l'univers. Donc association ou coalescence productrice, efficace. Kṣemarāja exprime par ce terme à la fois l'association des phonèmes pour former le *mantra* et le caractère énergétique, efficace, producteur, de cette conjonction qui forme le corps, chargé d'énergie, du *mantra*.

(4) ŚSV, II, 3, p. 55 : *varṇasaṃghaṭṭanāśarīrāṇāṃ mantrāṇāṃ saiva bhagavatī vyākhyātarūpā vidyāśarīrasattā rahasyam — iti pradarśitam | pratyāgamaṃ ca mātṛkā-mālinīprastārapūrvakaṃ mantroddhārakathanasya ayam eva āśāyaḥ|*

(5) Puisque noté : ँ il comporte à la fois le *bindu* et l'*ardhacandra* ◡, d'où, dans certains textes, l'appellation de *candrabindu*.

(6) Cf. notamment ch. I, p. 25 sq. Sur *OṂ*, cf. *infra*, pp. 340 sq.

du son [1] en font d'ailleurs plus qu'un critère formel du *bījamantra* : il en représente, en fait, un aspect essentiel, celui de l'énergie phonique. Le *bindu*, en effet, « goutte », concentré d'énergie phonique, est, nous l'avons vu, l'énergie de la Parole rassemblée sur elle-même soit au moment où elle va se diviser et créer l'univers, soit à celui où, en sens inverse, elle va se résorber dans l'énergie phonique indifférenciée. Le *bindu* assurera donc dans les *bīja* une fonction essentielle, puisque c'est plus particulièrement par lui que le *mantra* touche à la source de son énergie et qu'il possède cette énergie rassemblée sur elle-même, sous sa forme la plus intense et la plus efficace. C'est en ce sens que Kṣemarāja, commentant l'aphorisme des Śiva Sūtra : « l'effort est ce qui sert à parvenir au but » [2], définit cet effort, qui a pour résultat d'identifier l'adepte qui profère le *mantra* avec l'aspect de la divinité auquel ce *mantra* correspond, comme la saisie du *bindu* qui est, dit-il, la suprême lumière (*paraprakāśa*), donc la réalité la plus haute en tant que conscience capable de briller, c'est-à-dire de projeter la manifestation et de l'animer [3]. Le *bindu* sera ainsi lancé par l'adepte comme l'est une flèche vers son but, c'est-à-dire que l'adepte arrivera à la fusion recherchée avec la divinité en s'emparant de l'énergie phonique du *bindu*. Il le fait, dit en effet Kṣemarāja, au moyen de l'*uccāra*, c'est-à-dire grâce à l'énergie ascendante, libératrice, du souffle vital et de la Parole [4].

Le *bindu*, enfin, correspond à une prise de conscience non-différenciatrice de la manifestation ou des diverses énergies en tant qu'elles résident dans le principe. Cette prise de conscience peut être envisagée de façon différente selon la perspective dans laquelle on se place (celle de la manifestation de *OṂ* ou celle de l'émanation phonématique par exemple), mais elle est toujours *vimarśa* : libre activité de la conscience antérieure aux dichotomies conceptuelles (*vikalpa*). Il contribue donc à donner aux *bījamantra* leur aspect de parole proche de sa source indifférenciée.

(1) Ch. III, p. 93 sq.

(2) *Prayatnaḥ sādhakaḥ*, ŚS, II, 2 (ŚSV, p. 48).

(3) Cf. TĀ, III, 2, *yaḥ prakāśaḥ sa sarvasya prakāśatvaṃ prayacchati, na ca tadvyatirekyasti viśvaṃ sadvāvabhāsate* (vol. 2, pp. 2-3) : « cette lumière produit la lumière (= l'existence et la conscience) de l'univers qui ne pourrait pas exister s'il était séparé d'elle ».

(4) ŚSV, II, 2 (pp. 49-50). Sur l'*uccāra*, cf. ch. III, p. 121-2 et *infra*, p. 325 sq.

Mantravīrya.

Mais si la nature du *mantra* se ramène, pour le Trika, à celle de la Parole en tant qu'énergie de Śiva, elle se ramène aussi et du même coup à celle de la Conscience, puisque Conscience, énergie et Parole ne sont que des appellations ou des aspects différents d'une même réalité qui est tout cela à la fois. C'est ainsi que nous avons vu précédemment [1] que les quatre étapes de la Parole correspondent à des niveaux de la Conscience. C'est là un aspect essentiel de la nature du *mantra* selon le Trika : il n'est pas seulement une formule qui agirait par elle-même grâce à une sorte d'efficacité toute mécanique ou magique. Dire qu'il est énergie de la Parole, c'est dire qu'il est énergie spirituelle. Il n'agit que dans la mesure où il participe de l'énergie de la Conscience ou de la Parole suprême, et l'adepte n'en peut faire efficacement usage que dans la mesure où lui-même s'empare de cette énergie spirituelle. On va voir apparaître cela en examinant maintenant la nature de la puissance efficace des *mantra* que le Trika appelle *mantravīrya* [2].

Les Śiva Sūtra résument cette nature du *mantra* dans les deux mots du premier aphorisme du deuxième chapitre, qui est consacré à l'exposé de la voie de l'énergie (*śāktopāya*) [3] pour parvenir à la délivrance. Dans cette voie, dit Kṣemarāja, l'énergie, pour accéder à la délivrance, se manifeste essentiellement sous l'aspect de la puissance efficace des *mantra* — et c'est en effet surtout des *mantra* et des phonèmes que traite ce deuxième chapitre afin d'enseigner au disciple comment s'emparer de leur énergie libératrice.

Voici ce *sūtra* : *cittaṃ mantraḥ* : « le *mantra* est pensée », c'est-à-dire conscience. « La pensée, commente en effet Kṣemarāja, c'est ce avec quoi l'on pense la suprême réalité, ce avec quoi l'on en prend activement conscience (*vimṛśyante*), c'est l'acte de conscience (*saṃvedana*) qui se produit lorsqu'on prend activement conscience de [*mantra* tels que le]

(1) Au ch. IV.

(2) Une conséquence pratique de ce que le *mantra* est à la fois son et énergie spirituelle apparaît dans le fait que l'initiation d'un disciple qui se fait par la communication d'un *mantra* par le maître ne peut se faire qu'oralement, c'est-à-dire par transmission d'un son et d'une force spirituelle qui, à travers le maître, viennent de la divinité dont le *mantra* est un aspect. Le *mantra* ne peut jamais être transmis par écrit, c'est pourquoi l'on peut sans danger rédiger des traités de *mantraśāstra* : le *mantra* manuscrit ou imprimé est exactement *lettre morte*.

(3) Sur les quatre voies vers la délivrance (*upāya*), cf. notamment l'introduction de L. Silburn à sa traduction du PS, p. 41 sq.

prāsāda [1], le *praṇava*, etc., dont la nature est celle de la plénitude de la fulguration [de l'énergie] et dont la connaissance est secrète. C'est encore ce grâce à quoi on prend conscience intérieurement et sans différenciation du Suprême Seigneur ». « Le *mantra*, ajoute-t-il un peu plus loin, n'est pas qu'un simple assemblage de plusieurs phonèmes. Il est la pensée même de l'adorateur qui, grâce à la prise de conscience de la *devatā* du *mantra* atteint à l'identification avec celle-ci... Comme le dit le Tantrasadbhāva : « l'énergie impérissable, c'est elle qui anime les *mantra* ; sans elle, ô Belle, ils sont improductifs, comme les nuages d'automne » [2]. De même, dans la Srīkaṇṭha Saṃhitā : « le *mantra* seul, ou celui seul qui le prononce, ne peuvent rien réaliser. Tout cela a en effet la connaissance pour racine. Sans cette [connaissance, c'est-à-dire, sans la prise de conscience de l'énergie qui anime le *mantra* et que l'adepte doit également posséder], on ne peut rien réaliser » [3]. Le *mantra* est donc bien énergie de la conscience, il en est cet aspect actif et vivant que connote le terme de *vimarśa* qui, on le sait, correspond précisément à la Parole à son niveau suprême [4], et le *mantra*, on le disait il y a un instant, se ramène à cette Parole, à cette énergie qu'est la *mātṛkā* qui est l'énergie

(1) C'est, selon le Swami Lakshman Brahmacarin, le *bījamantra SAUḤ*, sur lequel cf. *infra*, pp. 351 sq. Dans le Kulārṇavatantra, qui consacre tout un passage (III, 81 sq.) au *paraprasādamantra* ou *śrīprasādaparamantra*, celui-ci semble plutôt être *HAṂSA*.

(2) Exemple fréquemment utilisé d'objet improductif : en Inde, les nuages que l'on voit en automne, après la saison des pluies, ne donnent généralement pas de pluie.

(3) ŚSV., II, 1 : pp. 47-8 : *cetyate vimṛśyate anena paraṃ tattvam iti cittaṃ, pūrṇasphurattāsatattvaprāsādapraṇavādivimarśarūpaṃ saṃvedanaṃ ; tad eva mantryate guptam, antar abhedena vimṛśyate parameśvararūpam anena, iti kṛtvā mantraḥ ... atha ca mantradevatāvimarśaparatvena prāptatatsāmarasyam ārādhakacittam eva mantraḥ, na tu vicitravarṇasaṃghaṭṭanāmātrakam| ... śrītantrasadbhāve 'pi :*

> *mantrāṇāṃ jīvabhūtā tu yā smṛtā śaktir avyayā|*
> *tayā hīnā varārohe niṣphalāḥ śaradabhravat||*

iti | śrīśrīkaṇṭhīyasaṃhitāyām :

> *pṛthaṅ mantraḥ pṛthaṅ mantrī na siddhyati kadācana|*
> *jñānamūlam idaṃ sarvam anyathā naiva siddhyati||*

Abhinavagupta, dans le PTV, p. 151, et Jayaratha (TĀ, V, 115, comm. ; vol. 3, p. 425) citent à ce propos un distique disant que le *mantra* doit être établi dans l'énergie et non dans le *puruṣa*, ni dans la Suprême Réalité (Śiva), car ceux-ci sont improductifs et ne peuvent donc apporter ni jouissance ni délivrance.

(4) Ch. IV, pp. 147 sq.

même de Śiva [1]. Abhinavagupta le dit expressément dans l'IPV : « le *mantra*, écrit-il, est le cœur de tout, [c'est-à-dire le lieu où tout repose au sein de l'énergie qui émet la manifestation] [2]. Le *mantra* a pour nature la libre activité de la conscience et celle-ci est faite de l'énergie de la Parole Suprême [3]. [On dit] en effet dans les *āgama* que sans ces [*mantra*] il n'y aurait ni parole, ni objet, ni mouvement de la conscience » [4].

C'est de cette nature, ainsi définie, des *mantra*, que découle la nature de leur puissance efficace (*mantravīrya*) qui sera celle même de la Parole Suprême, de la libre activité de la Conscience. Il ne suffisait toutefois pas aux auteurs du Trika, pour cerner la notion de *mantravīrya*, de se borner à ramener le *mantra* à *parā vāk* et à *vimarśa* : il leur fallait encore présenter cette Parole et cette prise de conscience sous un aspect plus particulièrement efficace et c'est pourquoi le fondement de la puissance des *mantra* sera décrit — à partir d'Abhinavagupta, semble-t-il — comme se trouvant essentiellement dans un *mantra* primordial et transcendant, source de tous les autres, et identique à la Parole ou à l'énergie suprêmes, le « suprême grand *mantra* » *paramahāmantra*, *AHAM*. Et on va voir que le rôle de ce *mantra* suprême est tel qu'il sera non seulement la source de la puissance de toutes les formules et de tous les germes phoniques, mais aussi la source même de la Parole et de sa manifestation. Le *mantra* est alors à l'origine même de tout (comme l'indiquait d'ailleurs Abhinavagupta dans le passage que nous venons de citer de l'IPV). Et c'est à cause de tout cela que le *mantra AHAM* est assimilé au « cœur ».

(1) Cf. *supra*, p. 302, citation de la ŚSV, II, 3.

(2) Comme on le verra plus loin, ce qui fait qu'*AHAṂ* et *SAUḤ* ont une position prééminente parmi les *mantra*, c'est qu'ils symbolisent plus spécialement le « cœur ».

(3) Dans le même sens, cf. PTV, p. 188 : la force efficace des *mantra* est *śabda*, lequel est, en définitive, *parā vāk* ; ou encore p. 75 : la Parole suprême apparaît dans la prise de conscience active du « Je » qui est liberté totale et émerveillement indifférencié.

(4) IPV, I, 5, 14 (vol. 1, pp. 263-6) : *sarvasya hi mantra eva hṛdayaṃ mantraś ca vimarśātmā, vimarśanaṃ ca parāvācchaktimayam / tata evoktam : na tair vinā bhavecchabdo, nārtho nāpi citer gatiḥ ... ity āgameṣu.*

Dans le même sens, les deux distiques suivants, tirés du Trikahṛdaya, cités par Abhinavagupta dans le PTV (p. 156) : « Cette énergie des phonèmes qui se trouve partout : dans les énergies divinisées, les armes, les rois, les fleuves, les créatures vivantes, les disques, les tridents, les lotus et les pierres, c'est celle même qu'on rencontre dans les *mantra*. Si elle disparaît, ils disparaissent aussi et il ne reste que lettres [mortes] ».

L'attribution d'un tel rôle à *AHAM* s'explique par plusieurs raisons. Tout d'abord, il y a le fait que, pour le Trika, la Réalité Suprême, Śiva, est le suprême sujet conscient qui s'affirme comme ipséité absolue. *Aham*, le « Je » suprême et absolu, est l'affirmation de cette pure conscience d'elle-même, c'est l'acte de conscience antérieur à toute dualité, qui précède et qui fonde la manifestation de l'objectivité (*idaṃ* : « ceci ») qui est issue de lui et y repose [1]. Cet *aham* est la pure lumière de la conscience (*prakāśa*) en tant qu'elle prend conscience (*vimarśa*) d'elle-même et affirme par là-même sa vie et sa libre activité et donc sa force, sa puissance créatrice. Cette prise de conscience est, on le sait, associée à *parāvāk*. Le *paramahāmantra* sera donc le Soi absolu créateur, la Parole suprême, qui est l'essence de tous les *mantra* et qui correspond à un niveau de conscience antérieur à toute pensée discursive. C'est ainsi que Kṣemarāja écrit dans le PHr̥. : « L'énergie de la Parole Suprême (*paravāk śakti*) qui n'est pas distincte de la [pure] lumière [de la Conscience] (*prakāśa*) prend l'aspect du *mahāmantra* éternellement présent et manifeste, et consiste en une prise de conscience vivante et active (*vimarśa*) de la plénitude du « Je » [absolu] [2] ».

Mais il y a d'autres raisons encore au choix d'*AHAM* comme source de la puissance des *mantra*. *AHAM*, nous l'avons vu précédemment [3], est aussi le symbole de l'énergie émettrice de Śiva. En effet, si on le décompose en ses trois éléments constitutifs (*A* + *HA* + *AṂ*), il représente l'ensemble de l'énergie phonématique de Śiva (de *A* à *HA*) rassemblée sur elle-même (*AṂ*, le *bindu*) au moment d'émettre la manifestation. Ou encore, c'est le transcendant, Śiva (*A*) et son énergie (*HA*) rassemblés dans le *bindu* (*Ṃ*) en une union créatrice de tous les univers [4].

AHAM a ainsi, chez Abhinavagupta, Kṣemarāja, etc., une importance fondamentale du fait qu'il se trouve, par son sens et par les trois phonèmes dont il est composé, résumer admirablement la conception qu'a cette école du premier principe, qui est Parole, du rôle créateur de cette

(1) Cf. les *śloka* 15 et 22 de l'Ajaḍapramātr̥siddhi d'Utpaladeva que nous avons cités ch. V, p. 231 et le développement d'Abhinavagupta dans l'IPV, I, 5.

(2) PHr̥, p. 57 : *citprakāśāt avyatiriktā nityoditamahāmantrarūpā pūrṇāhaṃvimarśamayī yeyaṃ parā vākśaktiḥ*. De même PTV, p. 55 : *prakāśasya hi svābhāvikākr̥trimaparavāṅmantravīryacamatkārātma aham iti* : « ce dont est fait l'émerveillement de la puissance du *mantra*, suprême parole, spontanée et sans arbitraire, de la lumière de la conscience, est *aham* ».

(3) Ch. V, pp. 230-3.

(4) Abhinavagupta donne une variante de cette interprétation du sens des trois phonèmes d'*AHAṂ* dans le PTV, p. 56.

Parole, de sa présence dans toute la manifestation et de sa suprême force et efficacité [1].

Sur son rôle de source de la force efficace des *mantra*, voici ce qu'écrit Kṣemarāja, dans le PHr. : « cette condition de « Je » [suprême] (*ahantā*) a pour essence la béatitude de la [pure] lumière [de la Conscience], masse homogène de béatitude de la conscience. Elle a pour nature l'énergie du grand *mantra* qui donne vie à tous les *mantra*. Elle est plénitude et prend l'aspect de la vénérable [Parole] suprême » [2]. Et plus loin : « Cette condition du « Je » [suprême] est le siège de la grande force efficace des *mantra*, car c'est le lieu d'où s'élèvent et où reposent tous les *mantra*. C'est en vertu de cette force [du « Je » absolu] qu'ils sont capables d'une efficacité dirigée vers tel ou tel but. C'est ce que dit le Spanda : s'étant emparés de cette force [du *spanda*] les *mantra* deviennent omniscients et [capables d']accomplir leurs fonctions » [3].

Abhinavagupta traite également de ce sujet. Il le fait, entre autres, dans le troisième livre du TĀ, à propos de l'émanation phonématique, après avoir d'abord traité de *AHAM* en tant que symbole de l'émission des phonèmes, et, plus encore, en tant que force sous-jacente à ces phonèmes [4], c'est-à-dire, encore une fois, en tant qu'énergie de la Parole

(1) Cf. PTV, p. 4 : « [L'énergie de la Parole] en son état originel est inhérente à la Conscience suprême affranchie du temps et de l'espace et qui est le suprême grand *mantra* » : *prathamataraṃ paramahāmantramayyām adeśakālakalitāyāṃ saṃvidi nirūḍhā.*

Id., pp. 5-6 : « Ainsi, en commençant par l'aspect de l'émanation qui est puissance efficace du *mantra* suprême et en allant jusqu'à la manifestation de la différenciation qui se produit dans l'état de *vaikharī*, [la Parole Suprême] qui est émerveillement, se reposant en elle-même qui est lumière, fulgure, et cette fulguration ininterrompue est la plus haute réalité, le « Je » absolu » : *tata eva ca paramahāmantravīryavisṛṣṭirūpāyā ārabhya vaikharīprasṛtabhāvabhedaprakāśaparyantaṃ yat iyaṃ svacamatkṛtimayī svātmanyeva prakāśanamaye viśramya sphurati, tadevam sphuritam avicchinnatāparamārtham aham iti.* On voit que le « Je » est la fulguration (*sphurattā*) de la lumière (*prakāśa*) : ce n'est pas la lumière elle-même, mais sa « vibration » (*spanda*), sa vie : *vimarśa.*

Ou encore PTV, p. 45 : « car Śiva prend l'apparence de l'émanation due à la puissance efficace du grand *mantra* qui n'est autre que la Parole suprême » : *śivo hi paravāṅmayamhaāmantravīryavisṛṣṭimayaḥ.*

(2) PHṛ, p. 89 : *prakaśānāndasārā cidāhlādaikaghanā mahatī mantravīryātmikā sarvamantrajīvitabhūtā pūrṇā parābhaṭṭārikārūpā yā iyam ahantā.*

(3) Id., p. 93 : *eṣaiva ca ahantā sarvamantrāṇām udayaviśrāntisthānatvād etadbalenaiva ca tattadarthakriyākāritvāt mahati vīryabhūmiḥ / taduktam : tadākramya bālaṃ mantrā ...| ityādi.*

(4) TĀ, III, 222 (p. 211) : « et il (*aham*) est la réalité suprême de la *mātṛkā* » : *tadeva ca paraṃ tattvaṃ mātṛkāyāḥ* ; sur cet aspect de *AHAM*, cf. ch. V, p. 230.

ou de la Conscience suprême [1]. Il y revient dans le quatrième livre, aux *śloka* 192-3 : « Telle est, écrit-il, cette prise de conscience synthétique (*parāmarśa*), spontanée, pure. Elle est appelée « Je » (*aham*). C'est la lumière même de la lumière. C'est la force efficace — dont la nature est celle du « cœur » — de tous les *mantra*. Sans elle ils seraient inertes comme des êtres vivants sans cœur » [2]. Il est à noter que le terme employé ici par Abhinavagupta et Jayaratha pour désigner la prise de conscience de l'énergie de la Parole est non pas *vimarśa* mais *paramārśa* : l'accent n'est donc pas mis sur la libre activité de la conscience, caractéristique de la Parole Suprême, de l'énergie de la Conscience, mais sur l'acte de conscience synthétique, qui s'empare en quelque sorte de l'ensemble des phonèmes et les manifeste. La raison en est que dans ces passages il s'agit non pas des *mantra* mais de l'émanation phonématique (*varṇaparāmarśa*) qu'*AHAM* symbolise aussi. Mais il est aussi difficile de séparer les deux aspects intimement liés de l'activité émanatrice de la conscience et de la Parole, que désignent les deux termes de *vimarśa* et de *parāmarśa*, que de séparer les diverses valeurs symboliques d'*AHAM* : c'est en effet toujours la même énergie de la Parole qui est à l'œuvre. Dans ce même texte, d'ailleurs, Abhinavagupta et son commentateur Jayaratha définissent *ahaṃparāmarśa* comme une prise de conscience de soi (*svavimarśa*, *svātmabhūtavimarśa*) [3] ainsi que comme le sujet conscient en tant qu'il contient en lui l'archétype de l'univers et ayant pour nature la puissance efficace du *mantra* suprême [4]. Cela se

(1) Le passage du TĀ dont il s'agit est TĀ, III, 200-222 (vol. 2, pp. 192-211) ; par exemple : « les *mantra* qui sont dépourvus du premier et du dernier phonèmes sont comme le nuage d'automne ». « Le premier, glose Jayaratha, c'est le transcendant (*anuttara* = *A*), le dernier est la lettre *HA*. Il s'ensuit que les *mantra* qui sont dépourvus du premier et du dernier [phonèmes], qui sont la forme que prend la prise de conscience synthétique du « Je » (*ahaṃparāmarśa*), c'est-à-dire qui sont ignorés par cet aspect [de la Parole], sont comme le nuage d'automne, ils ne peuvent rien faire ... [Mais s'il en est] autrement et s'ils sont pénétrés de la puissance du *mantra* suprême qui a pour nature la prise de conscience synthétique du « Je », alors ils deviennent capables d'accomplir toutes leurs fonctions ». Jayaratha renvoie alors au Livre IV du TĀ, *śl.* 192-3.

(2) TĀ, IV, 192-3 (vol. 3, p. 224) :

> *etadrūpaparāmarśam akṛtrimam anābilam/*
> *aham ity āhur eṣaiva prakāśasya prakāśatā//*
> *etad vīryaṃ hi sarveṣāṃ mantrāṇāṃ hṛdayātmakam/*
> *vinānena jaḍās te syur jīvā iva vinā hṛdā//*

(3) Id., *śl.* 182-3, comm. (pp. 212-3).

(4) TĀ, III, 222, comm. (vol. 2, p. 211).

produit dans le « cœur » et est, disent-ils, appelé « vibration » (*spanda*) [1]. Or le « cœur », selon le PTV (p. 265), en tant qu'il est fait de tous les phonèmes de *A* jusqu'à *KṢA*, c'est l'émanation, laquelle est l'œuvre du *spanda*, et dans l'IPV (I, 5,14) Abhinavagupta, définissant la fulguration (*sphurattā*), essence créatrice et substrat de tout, qui est le « cœur », l'assimile, on l'a vu [2], à l'énergie de la parole suprême, *vimarśa* et *mantra*. Les Sp.K., quant à elles, trouvent, bien entendu, dans le *spanda* la source de la puissance des *mantra* : c'est ce que proclame la *kārikā* donnée à la page précédente, à la fin de la citation du PHr̥, et selon laquelle les *mantra* acquièrent, en s'emparant de la force du *spanda*, la nature même de Śiva [3]. Abhinavagupta cite également cette *kārikā* dans le passage du PTV (p. 61) où il examine le terme de « cœur » (*hr̥daya*). Dans ce passage et dans ceux qui suivent (pp. 66 et 86-88), le « cœur » apparaît comme le Soi de la conscience [4] : le lieu suprême où se trouve archétypalement toute la manifestation (p. 61), en même temps que l'énergie transcendante de Śiva (p. 66), où se produit la vibration (*spanda*), générique, puis particularisée, qui crée les univers (p. 86) et qui n'est en définitive qu'*AHAM* (p. 87).

Il résulte du rapprochement de ces quelques passages qui définissent divers termes les uns par les autres que placer l'origine de la puissance efficace des *mantra* (*mantravīrya*) dans le *paramahāmantra AHAM*, ce n'est en définitive rien faire d'autre que de rappeler l'identité de la

(1) Le TĀ, IV, *śl.* 181 (vol. 3, p. 211-2) et le commentaire de Jayaratha décrivent ce son spontané, éternel, non-frappé (*anāhata*) qui est résonance (*nāda*) et qui est le son propre (*svayaṃdhvani*) de la suprême Conscience ; qui est donc *parā vāk*, parole qui manifeste le monde et dont l'essence est *ahaṃparāmarśa*, ou « le grand cœur ». C'est dans ce « cœur » (*śl.* 182-3, pp. 212-3) que se produit la prise de conscience de soi originelle qui crée les univers et qui est cette « vibration » que les textes appellent *spanda*. Le *śl.* 184 (p. 214) définit alors le *spanda* comme un mouvement imperceptible, une fulguration, telle la vague dans l'océan de la conscience qui ne peut jamais exister sans lui. Le commentaire de Jayaratha sur ce *śloka* rappelle que le *spanda* est également une appellation de l'*ahaṃparāmarśa* et que c'est là l'essence de la manifestation, essence qui est aussi *vimarśa*. Enfin, selon le *śl.* 185 (p. 215), l'essence de l'univers est la conscience (*cit*), dont l'essence, à son tour, est le « grand cœur » (en tant qu'il est *vimarśa*, qui est ce qui donne vie à la conscience ; cf. PTV : *saṃvidātmahr̥t*).

(2) *Supra*, p. 306.

(3) SpK, II, 10-11, p. 80.

(4) *saṃvidātmahr̥t* (PTV, p. 61, ligne 6) ; cf. TĀ, IV, 185, cité dans la note 1 ci-dessus.

nature profonde des *mantra* avec la Parole à son niveau suprême. Leur énergie, ou leur puissance, n'est rien d'autre que l'énergie unique et omniprésente de cette parole : *paravāk śakti* [1], et cette énergie a, comme toute chose, sa source dans le « cœur ».

Il s'agit là, bien entendu, de ce qui est à l'origine de la puissance des *mantra*, de ce qui forme leur essence, leur réalité profonde [2], laquelle ne peut pas être différente de la nature profonde de toute chose, qui est *saṃvid* et *parā vāk*. Mais si on envisage les *mantra* en eux-mêmes, bien qu'ils représentent une forme plus élevée de la parole que le langage ordinaire (puisqu'ils sont plus proches que lui de la parole originelle) et associée à une pensée non-discursive (*nirvikalpa*), bien qu'ils tendent (du moins lorsqu'il s'agit de *bījamantra*) vers celle-ci de toute l'énergie ramassée sur elle-même du *bindu* prêt à se fondre en la parole ou en la pensée indifférenciées, les *mantra* ne sont pas la Parole Suprême elle-même, ils ne sont qu'une étape vers elle — et si la pensée qui leur est associée est *vimarśa*, celle-ci est elle-même plus ou moins profondément appréhendée. En effet, si les *mantra* n'étaient à tous égards rien d'autre que *parā vāk*, ils seraient, comme elle, absolument omnipotents et chacun d'eux pourrait tout accomplir, et tout adepte qui les utilise comme il convient parviendrait à la libre activité de conscience (*vimarśa*) qui caractérise l'énergie associée à Śiva. Or tel n'est pas le cas. Sans doute certains d'entre eux sont-ils effectivement assimilables à l'énergie originelle de la Parole : c'est le cas d'*AHAM*, dans la mesure où il est utilisé comme un *mantra* et non pas seulement envisagé comme le symbole de l'énergie qui se trouve à leur source : c'est aussi le cas d'*OṂ*, de *SAUḤ* et de quelques autres *mantra* représentant la suprême réalité. Mais tous

(1) Cf. PTV, p. 188 : « Ainsi tout : les pierres, les arbres, les oiseaux, les hommes, les anges et les démons, les *vijñānakevala*, les *mantra*, *mantreśvara* et *mantramaheśvara*, etc., n'ont pas d'autre lieu que la vénérable [Parole] Suprême, où ils existent comme des aspects de Parameśvara qui est omniprésent et qui, ayant pour corps le son manifeste ou non-manifeste, clair ou non-clair, ayant divers points d'articulation, etc., omniprésent, etc., est célébré sous le nom de puissance efficace du *mantra* » : *ata eva sarve pāṣāṇatarutiryaṅmanuṣyadevarudrakevalimantratadīśatanmaheśādikā ekaiva parābhaṭṭārikābhūmiḥ sarvasarvātmanaiva parameśvararūpeṇāste iti, tadvicitrasthānādisārvātmyanirviśiṣṭasphuṭāsphuṭavyaktāvyaktādirūpaśabdaśarīrā mantravīryam iti gīyate.* Ou encore le passage du même texte, p. 193, cité et traduit au ch. IV, pp. 172-174, à propos de *parā vāk*, où *parā vak*, appelée également *mantra*, est décrite comme formant la réalité ultime de tout : des objets comme des diverses espèces de *mantra*.

(2) *sāra*, *paramārtha* ; le Trika dit aussi leur lieu de repos : *viśrāntidhāma*.

les autres ne font que participer à un degré plus ou moins élevé à cette énergie originelle, selon que les *devatā* dont ils sont les « signifiants » (*vācaka*) sont plus ou moins puissantes, c'est-à-dire situées à un niveau plus ou moins élevé de la Parole ou de la Conscience et selon que l'adepte qui les utilise est lui-même capable d'atteindre à des niveaux de conscience plus ou moins hauts. Ce point est examiné notamment par Rāmakaṇṭha dans son commentaire des *karikā*, II, 10-11, du Spanda, qui indiquent que les *mantra* animés par la force du *spanda* remplissent leurs fonctions comme les organes des sens des êtres corporels, organes qui ont chacun une fonction particulière et délimitée bien qu'ils dépendent tous du même sujet conscient (celui qui est capable de dire « Je »...) qui, pris dans son ensemble et comme conscience unitaire est, théoriquement au moins, capable indivisément de toutes ces actions [1]. Il s'en suit d'ailleurs que si l'adepte est capable de s'élever au niveau le plus haut de la conscience, s'il parvient à la délivrance, qui est identifica-

(1) Sp.K. II, 10-11, comm., notamment, p. 81, de la ligne 7 à p. 82 ligne 14 : « Ils accomplissent leur fonctions », c'est-à-dire qu'ils atteignent leur objet qui est l'accomplissement de tâches déterminées. En effet, dans la mesure où les *mantra* ne sont rien d'autre que le niveau indifférencié du Suprême Seigneur transcendant et qu'ils n'ont d'autre nature que celle des phonèmes dont le rôle est de produire et de résorber toute la manifestation, ils ne peuvent pas s'abaisser jusqu'à des tâches particulières. Et pourtant, sous l'effet de la force du *spanda*, ils deviennent capables d'un travail déterminé, leur énergie se limitant pour s'adapter à des tâches particulières : l'initiation, par exemple, ou l'expulsion du poison d'un scorpion, etc. Mais, dira-t-on alors, si l'énergie de tous les *mantra* est toujours caractérisée par la force de la saisie du *spanda*, comment peuvent-ils avoir des fonctions différentes ? Comment ne sont-ils pas tous aptes à accomplir toutes les fonctions ? — C'est pour répondre à une telle objection que la *kārikā* donne un exemple qui fait saisir comment une certaine limitation peut s'appliquer au Suprême Seigneur : ces *mantra*, dit-elle, rempliront pour les adeptes des fonctions déterminées « comme le font les organes des sens des êtres corporels », c'est-à-dire des êtres qui possèdent un corps auquel ils se croient limités et qui affectent une fonction particulière à chaque sens. De la même façon, les *mantra* accomplissent des fonctions déterminées pour les adeptes qui n'ont conscience que de leur moi limité bien qu'ils possèdent au fond d'eux-mêmes la condition suprême. C'est ainsi que, comme les organes des sens, les *mantra* peuvent être capables d'une fonction déterminée bien qu'ils possèdent toujours en réalité et au fond d'eux-mêmes la force efficace illimitée du premier principe omniscient ... ».

La comparaison entre les *mantra* et les organes des sens se comprend mieux si l'on se souvient de la conception que se fait l'Inde du rôle de ces organes : actifs, ils ne sont pas purement réceptifs, mais ils saisissent les données du monde matériel et les portent à la connaissance de l'intellect.

tion avec l'énergie originelle de la Parole, avec le « cœur », ou le *spanda*, il possède cette énergie même et, pour lui, tous les *mantra* deviennent également capables de réaliser n'importe quelle action [1] : « quelle que soit la parole qu'il profère en souhaitant atteindre tel ou tel but, pour lui cette parole se trouvera être un *mantra* parfaitement efficace » [2]. Faut-il en conclure que toute parole pourrait être un *mantra*? Non, pour l'homme ordinaire, mais oui, semble-t-il, pour le délivré vivant qui, dans tout ce qui dérive de la Parole — or tout en dérive — ne voit que la Parole Suprême. La conception du *mantra*, selon le Trika, fait en effet partie de la conception que cette école se fait de la Parole : elle n'en est qu'un des aspects. Or nous avons vu plus haut (ch. IV) que la parole, à ses trois niveaux de *paśyanti*, *madhyamā* et *vaikharī*, repose en *parā vāk*, laquelle est toujours sous-jacente aux étapes suivantes. L'homme ordinaire vit dans *vaikharī*, il est enchaîné par la parole empirique, victime des énergies redoutables [3] qui sont associées aux phonèmes de la *mātṛkā* lorsqu'on ne connaît pas la nature réelle de celle-ci. Mais l'adepte, l'initié, lui, est capable de remonter de *vaikharī* à *paśyantī* et même à *parā vāk* [4]. La *mātṛkā*, alors, l'aide à se libérer des rêts de la parole : aucune parole ne peut plus l'enchaîner, car toutes peuvent lui apparaître non plus sous leur apparence trompeuse, mais dans leur réalité profonde qui est celle même de la Parole Suprême [5].

(1) Sp.K., pp. 83-4 : *tasya udayāstamayajñasya sarvamantrāḥ sarvārthasādhanādhikāriṇo bhavanti.*

(2) Sp.K., p. 84, lignes 3-4 : *yadyadvacanaṃ yena yenābhisaṃdhinā uccārayati tat tasyāmoghamantratām āpadyate.*

(3) Cf. ch. III, pp. 128-130 et 132, note 4 ; ŚSV, III, 19.

(4) Tout homme possède en effet en lui, on l'a vu (ch. III, p. 108), toutes ces étapes de la parole du fait du premier éveil de la *kuṇḍalinī* et il peut, grâce à elle, lorsqu'il l'éveille par le yoga, remonter toutes ces étapes.

(5) Cf. TĀ, IV, 194 (vol. 3, p. 227) : « Celui qui a atteint cet increé, quoi qu'il fasse, quelle que soit [la forme de parole] qu'il associe à son souffle ou dont il prenne conscience, tout cela est considéré comme une récitation [de *mantra*] » :

akṛtrimaitaddhṛdayārūḍho yatkiṃcid ācaret/
prāṇyād vā mṛśate vāpi sa sarvo 'sya japo mataḥ//

« Le yogin dont l'esprit repose dans la prise de conscience synthétique du « Je » increé, commente Jayaratha, à quelqu'activité extérieure qu'il se livre, tout cela sera pour lui *japa*, c'est-à-dire fulgurera comme un *mantra*, du fait qu'il demeure continuellement dans la prise de conscience active de la *devatā* qui est le Soi ... c'est pourquoi on a pu dire que dans ce cas « toute parole est *japa* ». Jayaratha cite à cette occasion l'aphorisme des Śiva Sūtra : « *kathā japaḥ* », « la conversation [du libéré vivant] est [pour lui comme] la récitation [d'un *mantra*] » (ŚSV, III, 27).

Or celle-ci est la nature profonde du *mantra*. Aussi bien en est-il de même pour ceux-ci : les *mantra* ne sont que lettre morte pour l'ignorant, incapable de les comprendre et de s'en servir puisqu'il ne peut pas échapper à l'esclavage de la parole empirique et s'élever à un niveau de conscience supérieur à celui de la pensée discursive. Mais ils sont des formes efficaces de parole, capables d'accomplir des actes déterminés, pour celui qui est plus avancé, qui connaît leur nature et est apte à s'élever au niveau de la Parole et de la Conscience où se situe leur action. Ils sont enfin la Parole Suprême elle-même pour le délivré vivant qui, vivant au niveau du Suprême, ne voit en eux que leur nature suprême ; pour lui ils sont tous omniscients et omnipotents ayant, suivant la formule des Spanda Kārikā, la nature même de Śiva : *ete*[= *mantrāḥ*] *śivadharmiṇāḥ* (Sp.K., II, 11).

Mais dans tout cela on ne peut pas séparer le *mantra* de celui qui l'utilise : si le *mantra* est conscience, en tant que la Parole, pour le Trika, est Conscience, il l'est aussi dans l'usage qu'en fait l'adepte qui est lui-même un sujet conscient qui, dans sa nature la plus profonde, est identique au Suprême Sujet conscient (*śivadharmin*), tout comme l'est le *mantra*.

Le *mantra*, donc, n'agit jamais seul par une causalité purement mécanique qui serait attachée au son émis lorsqu'on le prononce [1]. Non pas

(1) La conception du *mantra* comme énergie spirituelle ou vitale (le tantrisme, on le sait, ne distingue pas entre elles) ne semble pas propre au seul Trika. On notera par exemple que d'autres tantra, qui ne spéculent pourtant pas autant que nos auteurs sur la nature du *mantra*, mentionnent cependant comme indispensable une vivification (*jīvana*) du *mantra* par l'adepte et une assimilation par celui-ci de l'énergie du *mantra*. En outre la vie est toujours associée au souffle (*prāṇa*), lequel est, en fait, énergie vitale et le Trika lui-même associe étroitement la mise en action du *mantra* et le *prāṇa*. Nous l'avons aperçu au chapitre précédent à propos du sextuple chemin et allons le revoir plus précisément un peu plus loin (pp. 328 sq.). Il est enfin évident, quoique cela ne soit pas mentionné explicitement, que les pratiques auxquelles font allusion les Spanda Kārikā sont liées au mouvement du souffle, symbole de l'énergie vitale issue elle-même de la Conscience ou de la Parole : le *mantra* doit être en effet prononcé et sa prononciation est *uccāra*, c'est-à-dire énergie ascendante du souffle et de la parole (*supra*, p. 303 et *infra* p. 329).

Tout cela rejoint ce qui a été noté plus haut : le *mantra* simplement écrit est sans aucune puissance, il est lettre morte. Le *mantra* ne peut agir que lorsqu'il est associé à l'énergie phonique et spirituelle, humaine et cosmique : il n'existe en effet qu'en tant que Parole, qui est son et conscience. Il faut noter d'ailleurs — et cela est important — que l'*uccāra* n'implique pas nécessairement une prononciation empirique. Bien au contraire, au niveau le plus haut, le *mantra*, pure énergie, source

que ce son ne soit pas important car il n'y a pas de *mantra* qui ne soit qu'écrit. Le *mantra* n'existe que prononcé ou que médité intérieurement : cela explique que l'exactitude de sa prononciation soit nécessaire, mais ce qui importe vraiment ce ne sont pas les sons empiriques audibles, car de tels sons ne sont pas indispensables, ce qui est essentiel ce sont les phonèmes car ces derniers sont des aspects de l'énergie. L'essentiel se trouve donc dans l'énergie spirituelle : le *mantra* ne peut jamais être envisagé comme vivant et efficace hors de celle-ci car elle est la source et le substrat de toute vie et de toute efficacité. Si on envisage le *mantra* sur le plan de la cosmogonie, les grands *mantra* comme *AHAM* (ou *MAHA*), *OṂ*, ou *SAUḤ* agissent comme symboles verbaux ou phoniques d'une énergie qui est Conscience autant que Parole, et au sein de cette énergie. Sur le plan individuel, de même, les *mantra* n'agiront que dans la mesure où ils sont assimilés par la conscience de l'adepte. Kṣemarāja le note fort clairement dans le passage de la ŚSV, cité plus haut (p. 305) : « il (le *mantra*) est la pensée même de l'adorateur qui, en prenant conscience (*vimarśa*) de la *devatā* du *mantra* a atteint à l'identification avec celle-ci ». Cette formule souligne fort bien non seulement l'identité de niveau de la conscience de l'adepte et du *mantra* dont il se sert, mais aussi l'identité même du *mantra* et de la pensée de l'adorateur. Quant à l'acte de pensée par lequel l'adepte s'assimile le *mantra* et le rend efficace, c'est, on l'a noté, *vimarśa* qui est précisément le terme qui définit l'énergie de la Conscience, la Parole Suprême. A tous les niveaux donc le *mantra* se trouve associé à la libre activité, à l'énergie de la conscience, à une pensée vivante mais transcendant les dualités.

Ce rôle de la pensée de l'adepte est également indiqué dans les Spanda Kārikā : « les *mantra* [pénétrés par la force du *spanda*] se fondent là [en Śiva = dans le *spanda*] où ils deviennent paisibles et sans tache et c'est ainsi qu'ils acquièrent, en même temps que la pensée de l'adorateur, la nature même de Śiva » [1]. Dire que les *mantra* deviennent paisibles et sans tache c'est dire qu'ils peuvent ne pas l'être : ils ne le sont pas, en effet, tant qu'ils ne sont pas fondus en leur essence qui est la

de la Parole, situé au-delà du langage, est au-delà de toute prononciation. Il est appréhendé intérieurement, « réalisé », en une fusion avec l'Énergie. Il n'est pas empiriquement récité.

(1) Sp.K., II. 11, p. 80 :

tatraiva saṃpralīyante śāntarūpā nirañjanāḥ/
sahārādhakacittena tenaite śivadharmiṇaḥ//

Parole Suprême, qui est *AHAM* [1]. Mais ils peuvent le devenir et, si cela se passe autrement que sur le seul plan cosmique (dont le plan humain n'est d'ailleurs jamais séparable), c'est-à-dire si cela se passe alors qu'un yogin est en train de les utiliser, ils deviennent purs en même temps que lui : « Pour que le but, qui est de s'emparer de la force qui est la nature profonde des *mantra*, soit atteint, écrit Rāmakaṇṭha, il faut que le yogin prenne conscience de, reconnaisse, par lui-même cette force efficace des *mantra* » [2]. L'effort spirituel du yogin pour s'assimiler le niveau de conscience propre au *mantra* est donc essentiel ; mais l'énergie qui anime le yogin dans cet effort, celle à la fois qui le soutient et en laquelle il se fondra n'est, en fait, pas différente de celle qui anime le *mantra* (puisqu'il n'y a pour le Trika qu'une seule énergie, qui est activité de la Conscience et Parole), si bien que si on peut considérer que l'effort du yogin est essentiel et que sans lui le *mantra* est inefficace, on peut tout aussi bien (et peut-être même mieux) considérer que ce sont les *mantra* qui, dans cette ascèse, ont le rôle principal et que c'est eux qui entraînent l'esprit du yogin dans un mouvement ascendant qui leur est propre. Les *mantra* sont en effet une forme de parole tout particulièrement chargée d'une efficacité qu'ils tiennent de la Parole Suprême. Cette énergie qu'ils détiennent font qu'ils sont capables d'accomplir un grand nombre d'actes particuliers ; l'énergie de la Parole tend en effet vers la manifestation, donc vers l'accomplissement de tâches de plus en plus spécialisées. Mais cette énergie tend aussi, d'un mouvement inverse, vers sa source. Nous avons déjà noté à plusieurs

(1) Sur la « purification » des *mantra*, cf. ch. VI, notamment pp. 269 et 288 sq. ; il s'agit, par des pratiques liées au souffle, sur lesquelles nous reviendrons (*infra*, p. 325 sq.), de fusionner l'énergie spirituelle du *mantra* et celle du yogin, inséparables, avec l'énergie première de la parole : *parā vāk*, *unmanā*, Śiva, etc. Ces pratiques sont décrites notamment dans le Sv.T. On trouve également des pratiques de ce genre dans le ŚT., II, 64-123 (vol. 1, pp. 82-98). Le TĀ, IV, 226-8 (vol. 3, pp. 247 sq.) précise au contraire que les *mantra* sont toujours purs et n'ont pas besoin d'être purifiés, mais c'est qu'il les envisage en tant qu'identiques à Śiva ou à *AHAM*, ce que seuls les yogin plus avancés peuvent percevoir.

(2) Sp.K., p. 84, lignes 5-6 : *iti svabhāvabalākramaṇam eva siddhaṃ svato mantrāṇāṃ vīryaṃ pratyavamṛaṣṭavyaṃ yoginā* ; le terme employé, *pratyavamṛś*, implique précisément la reconnaissance de la Réalité, la prise de conscience réfléchie du yogin, qui reconnaît deux choses comme identiques (ici le *mantra* et le *spanda*). La prise de conscience réfléchie du « Je » : *ahaṃpratyavamarśa* caractérise d'ailleurs la Parole Suprême (cf. ch. III, pp. 147 sq.) — c'est quelque chose de fort peu différent de ce que connote le terme de *vimarśa* qui s'applique à *parā vāk* et aux *mantra* : Abhinavagupta glose un terme par l'autre dans l'IPV.

reprises ce double mouvement de la Parole, qui est le même que celui qui anime Śiva, qui émet et résorbe l'univers [1] et qui fait qu'elle est à la fois asservissante et libérante. Le *mantra*, lui, est avant tout parole libératrice (du moins pour celui qui est digne et capable de l'utiliser) ; il tendra donc surtout vers sa source. Nous avons, au demeurant, déjà souligné que ce double mouvement de l'énergie phonique se trouve symbolisé par le *bindu* que l'on rencontre dans tous les *mantra*, or la saisie de l'énergie du *mantra*, c'est, pour la ŚSV, précisément la saisie de l'énergie du *bindu* [2]. Dans ce texte, d'ailleurs, Kṣemarāja rappelle que ni le *mantra* tout seul, ni l'adepte seul, ne peuvent rien atteindre, qu'il est nécessaire qu'ils participent tous les deux à l'énergie spirituelle : cela rejoint ce que nous disons ici : si l'adepte anime le *mantra* de son énergie spirituelle, il est lui-même, et en même temps, animé par celle du *mantra* et c'est peut-être ce dernier aspect qui est le plus important. C'est celui-là, au demeurant, que souligne plutôt le commentaire de Kṣemarāja sur les mêmes *kārikā* du Spanda : « Les *mantra*, écrit-il, deviennent sans tache en ce sens qu'après avoir accompli leurs fonctions particulières, ils sont purifiés des impuretés attachées à ces fonctions ; [il y a en effet impureté puisqu'il s'agit de tâches particulières, relevant d'un niveau forcément inférieur à celui du premier principe qui est au-delà de toute particularisation]. Ils deviennent également paisibles, en ce sens que leur nature, qui était d'être les « signifiants » [, c'est-à-dire la forme phonique,] de certaines *devatā*, disparaît. Ils atteignent alors à la complète non-dualité dans cette force du *spanda*, pour ne jamais revenir à une condition plus basse. Ils sont dès lors purifiés des impuretés tenant aux activités qui leur étaient propres et ils se fondent entièrement [dans le

(1) C'est le même mouvement, lequel est la vie de la Conscience, mais encore imperceptible, qui anime le premier principe et que désigne le terme de *spanda*. Lorsque ce mouvement est plus marqué, le Trika se servira de termes tels que *saṃkoca-vikāsa*, ou *unmeṣa-nimeṣa*, qui expriment cette polarité d'un mouvement de contraction et d'expansion où l'épanouissement du principe est contraction de l'univers manifesté et vice-versa. Parmi les images qui illustrent habituellement ce mouvement, pour l'école, sont les vagues (*ūrmi*) de l'océan, l'estomac du poisson (*matsyodarī*) ; PTV, pp. 28 et 207 etc. ; cf. *infra*, pp. 349 et 357, et ch. II, p. 72 note 3.

(2) ŚSV, II, 2, *supra* p. 303. Nous avons vu, de même, au chapitre précédent, dans le sextuple chemin, le double mouvement vers la manifestation et vers le principe transcendant des *mantra*. Dans le même chapitre, ainsi que dans le chapitre III, nous avons rencontré les étapes de l'énergie de *OṂ* (cf. *infra*, pp. 343 sq.), où le *bindu* est le point où l'énergie phonique se rassemble sur elle-même, soit pour manifester l'univers, soit pour se résorber dans la vibration sonore primordiale.

spanda] en même temps que l'esprit de l'adorateur, c'est-à-dire que sa conscience mondaine » [1], celle-ci disparaît en effet au profit de la conscience trans-mondaine du délivré-vivant, assimilé à Śiva. Kṣemarāja ajoute à celle-là une autre explication qui aide à souligner le double aspect de l'énergie spirituelle mise en jeu par la pratique des *mantra*. Selon lui, le terme de *mantra*, utilisé par la *k rik* , peut également être compris comme désignant les moyens dont se sert un maître pour initier son disciple et l'aider à progresser vers la délivrance et qui, ce but atteint, se fondent dans le *spanda* en même temps que l'esprit du disciple [2] : les *mantra* semblent, dans ce cas, être à la fois des *mantra* communiqués par le maître au disciple et agissant par eux-mêmes, et des paroles signifiantes animées par le *spanda* mais mises en mouvement et rendues plus efficaces par la volonté, l'énergie spirituelle, du maître. Les *kārikā* qui suivent (Sp.N., II, 3 à 7) précisent d'ailleurs clairement que la délivrance, l'état de Śiva, est le résultat de l'effort spirituel de l'adepte, de sa méditation des *mantra* et de la connaissance qu'il peut acquérir et qui est une intuition compréhensive de la Réalité.

Les mantra en tant que sujets conscients.

C'est à l'idée que tout *mantra* correspond à un certain niveau de la Parole ou de la Conscience, niveau qui est celui auquel parvient l'esprit de l'adepte qui a su l'éveiller et l'utiliser, qu'est dû un autre sens du mot *mantra*, que l'on rencontre dans le Trika et auquel il a déjà été fait plusieurs fois allusion : celui de sujet conscient, *pramātṛ*.

Les sujets conscients, ou plutôt les formes ou niveaux de la conscience dans l'émanation, sont en effet, après celles de Śiva et Śakti, celles des *mantramaheśvara* (les Grands Seigneurs des *mantra*), des *mantreśvara* (Seigneurs des *mantra*) et des *mantra*. Ceux-ci se trouvent placés respectivement au niveau des *tattva* de *sadāśiva*, *īśvara* et *śuddhavidyā*, c'est-à-dire, sur le plan de la Parole, à celui de *paśyantī* et de *madhyamā*.

(1) Sp.N., II, 1-2, pp. 45-46 : *tathā nirañjanāḥ kṛtakṛtyatvān nivṛttādhikāramalāḥ śāntaviśiṣṭavācakātmasvarūpās tatraiva spandātmike bale samyagabhedāpattyā prakarṣeṇāpunarāvṛttyā līyante adhikāramalān mucyante ādhārakacittena upāsakalokasaṃvedanena saha.*

(2) Id., pp. 46-47 : *tathā dīkṣādipravṛttānām ācāryādīnāṃ karaṇarūpāḥ sarve mantrās tatspandatattvarūpaṃ balam ākramya anuprāṇakatvena avaṣṭambhya ācāryādīnām eva sambandhinārādhakacittena saha mokṣabhogasādhanādyadhikārāya pravartante, tatraiva śāntavācakaśabdātmakaśarīrarūpā ata eva ca nirañjanāḥ śuddhāh samyak pralīyante viśrāmyanti.*

Ils ne diffèrent les uns des autres que par une présence de plus en plus nette de l'objectivité au sein de la conscience encore pure où seule l'impureté « atomique » (*āṇavamala*) [1] commence d'apparaître (on la rencontre avec les *mantra*). Les trois autres sujets conscients qui suivent les *mantra* sont soumis, eux, aux trois impuretés.

La hiérarchie de ces trois *pramātṛ* correspond — et c'est ce qui explique leurs noms — à des niveaux de conscience plus ou moins élevés auxquels l'adepte peut parvenir par la pratique des *mantra* selon l'énergie spirituelle plus ou moins grande dont il dispose et aussi selon celle qui est propre au *mantra* dont il fait usage. Bien entendu, s'il est capable de parvenir à la délivrance, et que son *mantra* s'y prête, il ira encore plus loin : jusqu'à Śiva. Mais le niveau de ces trois sujets conscients semble être essentiellement celui où se tient le dynamisme des *mantra* (*mantrakalā*) [2], où ils agissent et sont capables d'actions déterminées tant qu'ils ne sont pas fondus dans le *spanda*. Ces sujets conscients apparaissent ainsi à la fois comme une façon de personnifier en énergies spirituelles divinisées les niveaux de conscience auxquels peut s'élever l'adepte et qui correspondent aux niveaux de conscience et de parole des *mantra*, et comme des hypostases de la divinité, des étapes par lesquelles elle passe pour manifester le monde, ce qui revient à dire encore : des niveaux de conscience ou des énergies divinisées. On trouvera cette dernière conception, par exemple, dans le premier chapitre du MVT (I, 21 ; p. 3) qui dit que le Suprême Seigneur, pour créer le monde, fit apparaître diverses énergies, dieux et sujets conscients et notamment les *mahāmantreśvara*, les *mantreśvara* [3] et les *mantra*, ces derniers, au nombre de soixante-dix millions, étant des énergies spirituelles ayant chacune leur sphère d'activité propre [4].

(1) C'est la première des trois impuretés, celle qui réduit le Sujet conscient à l'état d'*aṇu*, c'est-à-dire d'âme limitée, d'atome spirituel.

(2) Cf. ch. III, pp. 90-2.

(3) Śiva, dit le MVT (I, 37-39), créa cent-dix-huit *rudra*, puis les nomma *mantreśvara* pour les récompenser. Leurs fonctions sont alors, entre autres, de donner aux dieux, Brahmā, etc., ce qu'ils désirent et ces derniers, ensuite, le donnent aux hommes. Sur les soixante-dix millions de *mantra*, la moitié seulement seraient capables d'atteindre au niveau le plus haut, les autres se limitant aux tâches plus basses (id., *śl.* 4, cité par Abhinavagupta dans PTV, p. 157).

(4) On trouve, toujours dans le Trika, une tendance analogue à hypostasier un moyen de délivrance, avec les *mudrā* (qui sont des gestes ou attitudes symboliques) dont la plus éminente : *khecarīmudrā* a été identifiée avec la plus haute des énergies de Śiva (sur *khecarī*, cf. notamment le PTV, pp. 1, 3, 39-45, etc.).

LES CONDITIONS DE « MISE EN EFFICACITÉ » DES *MANTRA*.

Si les *mantra* sont, comme cela nous est apparu, inséparables dans leur action de la conscience de celui qui les utilise, il reste alors à voir dans quelles conditions l'adepte pourra conjoindre son énergie spirituelle et celle du *mantra*, afin non seulement d'obtenir certains résultats déterminés, mais encore et surtout d'atteindre à la source de l'énergie de la Parole (donc de toute énergie), c'est-à-dire à la délivrance, à l'état de Śiva. Ces conditions, on les trouve décrites dans tous les tantra et dans nombre d'œuvres du Trika, dont c'est souvent l'enseignement essentiel [1]. Il ne s'agit toutefois pas ici d'examiner les moyens eux-mêmes dont se sert l'adepte pour utiliser un *mantra* — une étude sur les pratiques et les rites du *mantrayoga* exigerait en effet (et mériterait) des développements considérables — mais seulement de voir les conditions préalables à un tel usage, c'est-à-dire les conceptions d'ordre théorique, découlant de la métaphysique ou de la cosmogonie du Trika, qui sont invoquées pour expliquer comment le yogin peut (en recourant à des pratiques et à des rites appropriés — et que nous négligerons), s'assimiler par le *mantra* les puissances de la Parole.

Notons tout d'abord qu'à la base de tout effort spirituel tendant à « éveiller » le *mantra*, à le mettre en efficacité, se trouve le principe que le *mantra* est composé de phonèmes qui sont la forme sonore ou le symbole de certains aspects de l'énergie. Il s'agit donc, pour l'adepte, de parvenir (par l'effort spirituel, l'aide du maître, la grâce divine, les pratiques respiratoires ou sexuelles, les postures, etc.) à s'identifier à cette énergie à la fois phonique et spirituelle, à intérioriser (c'est-à-dire à vivre sur le double plan humain et cosmique) l'aspect de la vie ou de l'activité de l'énergie que symbolisent ces phonèmes.

Sampuṭīkaraṇa.

Tel est le sens, par exemple, de ce que le Trika appelle *sampuṭīkaraṇa*, l'« emboîtement ». Nous avons déjà rencontré ce terme [2] à propos de la valeur d'*AHAM* en tant que symbole de la coïncidence du principe et de la manifestation, l'image du bol, *sampuṭa*, étant utilisée

(1) « Tout l'enseignement tantrique se résume, sous un certain angle, en une mise en efficacité du *mantra* » (L'*Inde Classique*, § 1160).

(2) Ch. V, p. 232, note 2.

pour exprimer la totale coïncidence, comme de deux hémisphères exactement emboîtés l'un dans l'autre (de façon à n'en former qu'un seul), de l'énergie (*HA*), qui contient la manifestation, et du principe (*A*, le transcendant), coïncidence réalisée dans le *bindu* (*AṂ*). Cet « emboîtement » existe sur le plan cosmique à ce point du procès intemporel de l'émanation où l'univers qui se trouve contenu en puissance dans l'énergie est encore en Śiva avant d'être émis par lui. C'est pourquoi il en est question dans l'émanation phonématique à propos du *visarga* [1] ainsi qu'à l'occasion des *mantra AHAM* et *SAUḤ* qui tous deux symbolisent le « cœur » où l'émanation se trouve en puissance dans l'énergie de Śiva.

Cette réalité cosmique peut, bien entendu, être vécue par l'adepte et c'est bien dans cet esprit d'ailleurs que le TĀ la décrit. Kṣemarāja, dans le PHṛ., mentionne expressément *sampuṭīkaraṇa* comme le moyen pour le yogin d'atteindre à la fusion en *AHAM*, source de la force efficace des *mantra* [2], grâce à quoi, dit-il, l'adepte prendra conscience de la nature propre de la masse des sons (*śabdarāśi*), c'est-à-dire de l'émanation contenue en archétype au niveau suprême de la Parole. Il est également question du procès de *sampuṭī* dans la PT, *śloka* 30, où le héros, c'est-à-dire l'adepte, doit le « réaliser » intérieurement, au cours de la *pūja* tantrique, en s'identifiant successivement à la manifestation, à Śiva (identifié avec l'*āsana*, le « siège » sur lequel est posée l'image, objet du culte) et à l'énergie, puis en identifiant ces trois éléments entre eux au moyen de l'« emboîtement ». Celui-ci est réalisé au moyen du « germe du cœur » : le *bījamantra SAUḤ* [3].

(1) On le trouve ainsi décrit dans le TĀ, III, 205-207 ; cf. ch. V, p. 229-230, où est cité le *śloka* 205-6. Le *śl.* 207 ajoute : « Cet univers brille (= est manifesté en archétype) dans la Conscience ; il y [brille] à cause de la Conscience. Ces trois [éléments : conscience, énergie et univers], s'unissant et se fondant ainsi deux à deux, [il en résulte] la forme unique et suprême de Bhairava, qui est *AHAṂ* » (id., vol. 2, p. 198) : *saṃvittau bhāti yad viśvaṃ tatrāpi khalu saṃvidā|*
tadetattritayaṃ dvandvayogāt saṃghātatāṃ gatam||
ekam eva paraṃ rūpaṃ bhairavasyāhamātmakam|

Ces trois éléments, commente Jayaratha, se fondent, s'unissent, se mélangent mutuellement et on a ainsi cet aspect de Bhairava qui, dans sa plénitude, contient tout en lui, brille spontanément dans sa totale autonomie et qui est la suprême prise de conscience : *paravimarśa* (id., p. 199). La pratique de *sampuṭīkaraṇa* identifie ainsi l'adepte à *AHAM*.

(2) PHr., pp. 92-3 : cité ch. V, p. 232, note 2.

(3) PTV, *śl.* 30, pp. 61 et 265 : Abhinavagupta, dans ce texte, ne commente guère le terme de *sampuṭī*. Il le fait par contre dans la Laghuvṛtti, dans les termes assez

Anusaṃdhāna.

Les Śiva Sūtra qui, sans mentionner *sampuṭīkaraṇa*, font état — du moins dans l'interprétation qu'en donne Kṣemarāja dans sa Vimarśinī — de l'intériorisation par le yogin de l'émanation phonématique et de *AHAM*, signalent une autre façon pour l'adepte de se mettre en état d'utiliser les *mantra* pour parvenir à la délivrance : « l'expérience de la force efficace des *mantra* [s'obtient] par la fixation de l'attention sur le grand lac » [1]. Le « grand lac » n'est, en fait, comme l'explique Kṣemarāja, que la Conscience qui, en tant que Parole suprême, manifeste

obscurs qui caractérisent ce court traité. « L'émanation qui va de *A* à *KṢA* et qui repose en *AU* tel que celui-ci a été défini [: il s'agit du phonème médian du *bījamantra SAUḤ*, où *AU* symbolise l'énergie], et qui prend en elle l'énergie émettrice (*AḤ*), doit être adorée, comme on l'a dit. L'émission est la présence [de l'énergie émettrice] dans ce repos [de l'énergie] qui est l'état [transcendant appelé] *turyātītā*, lequel est la masse homogène [que forment l'univers et l'énergie] dans la totale indifférenciation [du principe].

« Ayant projeté cet *AU*, assimilé aux quatre premiers états de veille, etc. [donc à la manifestation,] dans ce [cinquième état de] *turyātītā* qui possède le dynamisme transcendant de l'émission et qui détient en lui ce qui produira toutes les émanations, que [l'adepte] adore cette émission qui se tient au milieu, [c'est-à-dire dans l'énergie], et qui reste en contact avec ce qui se trouve aux deux extrémités [= le principe transcendant d'une part et l'univers de l'autre]. Il prend alors en lui la suprême divinité, dans son aspect transcendant, qui demeure unie sans différenciation avec le Suprême Seigneur Bhairava, ainsi que dans son aspect émetteur où elle est faite de tous les *tattva* et unie à la multitude des objets créés qui sont comme les membres [de son corps] ».

tathābhūtaukāraviśrāntā ādikṣāntā sṛṣṭir visargaśaktisvīkṛtā uparivartinī bhāvanīyā. sarvābhedaghanaturyātītavṛttiviśrāntyāṃ tasyāṃ yat viśramaṇaṃ visargaḥ, sa eva yāgaḥ. tasyām api ca turyātītavṛttau visargakalāyāṃ svīkṛtasakalasṛṣṭikāryāyāṃ tad eva jāgradādidaśācatuṣkakroḍīkārakam aukārāntaṃ rūpaṃ prakṣipya yajet yanmadhyavarttivisarga ubhayakoṭigatasadvṛttisparśo, visargātmarūpām ata eva sarvatattvamayīṃ sarvaiśca avayavāyamānair bhāvarāśibhir yuktāṃ maheśānasya parabhairavasya abhedena vartamānāṃ śrīparadevatām anuttarasvarūpāṃ svīkaroti (id., pp. 21-22). Cette réalisation de *sampuṭi*, désignant la coïncidence de la manifestation et du principe, a un rôle important dans la mystique du Trika où elle désigne le point suprême où le mystique atteint la fusion du différencié dans l'indifférencié et vice-versa : à la transcendance de toutes les dualités, à un niveau où limité et illimité sont à la fois fusionnés et dépassés.

Selon le PHṛ. (p. 86 sq.), l'adepte arrive au même résultat qui est de faire coïncider la conscience du monde ordinaire et celle de la plus haute énergie, au moyen de la *kramamudrā* qui, dans ce texte, apparaît plus comme une méthode d'expérience spirituelle ou comme cette expérience elle-même, que comme une posture yogique.

(1) ŚSV, I, 22 (p. 44) : *mahāhradānusaṃdhānān mantravīryānubhavaḥ.*

l'univers par le jeu de ses énergies (et qu'on appellerait « grand lac » parce que, comme l'eau d'un lac, elle est profonde, calme, libre et s'écoule éternellement) [1]. L'adepte obtiendra l'expérience de la force des *mantra* lorsque, par un effort continuel d'attention intériorisée, il prend conscience (*vimarśa*) de son identité avec cette Conscience ou parole créatrice, avec la plénitude de la manifestation archétypalement contenue dans la suprême ipséité (*parāhantā*) qui est ce qui s'appelle aussi masse des sons (*śabdarāśi*). C'est encore l'énergie qui manifeste l'univers par le jeu de l'énergie phonématique (*mātṛkā ou mālinī*) [2].

Cet effort spirituel peut aussi consister, pour l'adepte, à se concentrer, non pas sur les phonèmes, ou sur une forme quelconque de l'énergie de la Parole, mais sur Bhairava [3] (c'est-à-dire sur Śiva en tant que créateur ou destructeur) afin d'expérimenter en lui-même — par intériorisation de ce procès — que la manifestation n'est qu'une création de Bhairava et qu'en réalité rien n'existe véritablement que la Suprême Conscience. Cet effort a pour résultat, dit Kṣemarāja, de faire disparaître la « non-intuition » (*akhyāti*) [4] de la Réalité et alors seule celle-ci brille pour l'adepte qui est désormais omniscient et omnipotent et peut bénéficier de tous les pouvoirs des *mantra* selon la formule des SpK., II, 10-11 que l'on a vue précédemment.

Mais, quelle que soit la nature exacte de la concentration, de l'effort spirituel, de l'adepte, celui-ci doit toujours parvenir à s'identifier avec l'énergie prise en sa source, qui est Parole, donc avec la source de l'énergie des *mantra* qui, pour lui, seront éveillés, actifs, efficaces [5] et lui don-

(1) Un lac nous semblerait plutôt évoquer une eau dormante, mais on peut penser aussi à un lac en tant que réservoir d'eau inépuisable, qui s'écoule et ne tarit pas.

(2) Ch. III, pp. 127-130 et ch. V, p. 249 sq.

(3) Sur la possibilité de « réaliser » la Conscience suprême par l'*uccāra* seul du mot « Bhairava », cf. *infra*, p. 332.

(4) Cf. ch. III, p. 91 note 1.

(5) Le résultat de l'éveil, la mise en efficacité des *mantra*, sont souvent désignés dans le Trika par le terme *mantroddhāra*. Il y a *mantroddhāra* lorsque l'adepte parvient par son effort spirituel à la source de leur énergie. Selon Abhinavagupta (PTV, p. 157), cela ne se produirait vraiment que lorsque les *mantra* (et l'adepte) s'élèvent jusqu'au niveau des *mantramaheśvara*, c'est-à-dire de *sadāśiva* : s'ils ne s'élèvent pas jusque là les *mantra* demeurent improductifs (ou à tout le moins incapables de donner la délivrance). *Mantroddhāra* semble, selon ce texte (id., p. 155, lignes 10-12), lié à la *mātṛkā*, c'est-à-dire aux phonèmes sous leur forme d'énergie-mère. Ce serait la *mātṛkā* en effet qui, en communiquant aux *mantra* son dynamisme, leur donnerait leur fulguration, c'est-à-dire leur puissance et leur vie. On notera en ce sens que

neront donc tous les pouvoirs spirituels ou autres, et, plus encore, l'identification avec Śiva [1].

Smaraṇa.

Le passage des Śiva Sūtra que nous venons de voir et qui décrit l'effort spirituel pour appréhender la force efficace des *mantra* comme consistant en une fixation de l'attention (*anusaṃdhāna*), terme qui, plus que l'examen, connote la visée intellectuelle, l'attention intentionnellement et activement dirigée vers quelque chose, donc un mouvement assez fort et actif de l'esprit, nous amène tout naturellement à une autre condition de mise en efficacité des *mantra*, à laquelle Abhinavagupta, notamment, donne une certaine importance et qui est *smaraṇa*, le rappel à l'esprit ou « mémoration » [2] du *mantra*. Les deux termes correspondent en effet à un mouvement assez analogue de l'esprit [3]. L'effort spirituel de l'adepte qui veut s'assimiler le niveau de conscience propre à un *mantra* pourrait donc aussi consister pour lui en une « mémoration » de ce *mantra*, grâce à laquelle non seulement il rendra le *mantra* efficace, mais aussi en découvrira la nature profonde, qui est celle de la Parole ou de la Conscience suprême.

« La mémoire, écrit Abhinavagupta dans le TĀ, c'est le rappel à l'esprit. C'est ce qui [fait appréhender ce qui] est antérieur en toute modalité de l'existence et qui est, en vérité, la nature profonde des *mantra*. C'est ce qui relie à leur nature profonde les modalités qui apparaissent [dans la manifestation]. La mémoire fait apparaître la nature profonde qui se trouve dans toutes les modalités. Elle [les] colore[, c'est-à-dire les fait apparaître,] sous l'aspect des formes innombrables qui existent partout. Elle est [en même temps] l'atteinte de sa propre essence, et,

le passage du Sv.T. (1[er] *paṭala*) consacré au *mantroddhāra* traite d'abord de la *mātṛkā* que l'adepte doit prononcer en se concentrant sur elle (id. *śl.* 31, vol. 1, pp. 20-27). Cf. *supra* p. 301 et note 4.

(1) Cf. ŚSV, pp. 44-46, que nous nous sommes, ici, bornés à transposer.

(2) Nous empruntons ce terme à M. Corbin qui s'en sert pour traduire l'arabe *dhikr* (lequel veut dire « faire demeurer dans le cœur, avoir présent à la pensée, méditer ») et qu'il rapproche du *japa*. Le *japa*, lui-même, nous le verrons, implique à la fois *uccāra* et *smaraṇa*.

(3) Abhinavagupta, dans le PTV (p. 243, lignes 2-3), explique un terme par l'autre : *smarati-anusaṃdhatte*. Selon le Swami Lakśman Bramacarin, *smaraṇa* est l'effet d'*anusaṃdhāna* : lorsque la fixation de l'attention sur le *mantra* que connote ce dernier terme n'est plus interrompue, on la nomme *smaraṇa*.

en vérité suprême, conscience. Sache qu'elle est présente dans tout ce qui est manifeste. On l'appelle réalité suprême » [1]. « Ceux qui connaissent la tradition, écrit-il encore dans l'IPV, pensent que seule la « mémoration » animée par les *mantra*, etc., est semblable au joyau merveilleux qui est capable d'accorder tous les pouvoirs surnaturels » [2].

« Par ce rappel à l'esprit, écrit Jayaratha, dans son commentaire de ces *śloka* du TĀ, on énonce véritablement, c'est-à-dire on prend conscience de l'univers, comme inséparablement uni au soi, donc lorsqu'on dit que le rappel à l'esprit est la nature profonde des *mantra* il faut comprendre « *mantra* » comme signifiant le Suprême Sujet Conscient, et sa nature profonde comme n'étant rien d'autre que son repos indifférencié en ce [Suprême Sujet]. Mais comment cela peut-il être? — La réponse est : c'est ce qui relie à leur nature profonde des modalités qui apparaîtront. En effet la nature profonde des *mantra* est le Suprême Sujet Conscient et [le rappel à l'esprit] est « l'atteinte de cette nature profonde » car c'est ce qui relie [à leur source], ce qui prend en soi, les modalités, c'est-à-dire les objets, tels que cruches, etc., qui seront expérimentés : c'est ce qui l'établit ainsi. Le sens de tout cela est qu'en vérité si toute l'objectivité en tant qu'objet d'expérience n'était pas [en réalité profonde] inséparablement unie au [Suprême Sujet Conscient], aucun objet n'existerait, non plus que la mémoire » [3].

(1) TĀ, V, 137-139 (vol. 3, pp. 450 et 452) :

smṛtiś ca smaraṇaṃ pūrvaṃ sarvabhāveṣu vastutaḥ|
mantrasvarūpaṃ tadbhāvyasvarūpāpattiyojakam||
smṛtiḥ svarūpajanikā sarvabhāveṣu rañjikā|
anekākārarūpeṇa sarvatrāvasthitena tu||
svasvabhāvasya samprāptiḥ saṃvittiḥ paramārthataḥ|
vyaktiniṣṭhā tato viddhi sattā sā kīrtitā parā||

(2) IPV, I, 4, 1 (vol. 1, p. 154). Cette phrase est également citée par Jayaratha à la fin de son commentaire de TĀ, V, 136 (vol. 3, p. 449) à l'appui de son affirmation que la « mémoration » est la force efficace suprême des *mantra* : *mantrāṇāṃ paraṃ vīryam*. La PT (*śl.* 15 sq., PTV, notamment p. 169) dit aussi que c'est par le rappel constant à l'esprit du *bījamantra* que l'adepte obtiendra tous les pouvoirs. De son côté, le Sv.T. I, 44 (vol. 1, p. 39) dit : « par la « mémoration » [des *mantra*,] ô Déesse, les ténèbres [de l'ignorance, des impuretés] seront détruites comme l'est [la nuit] par le lever du soleil ».

(3) TĀ, V, 137 comm. (vol. 3, p. 451) : *taddhi smaraṇaṃ vastuvṛttena mantrayati svābhedena viśvaṃ parāmṛśati, iti mantraḥ paraḥ pramātā tasya svarūpaṃ tadekaviśrāntam ityarthaḥ. nanu evam api kiṃ syāt? ityāśaṅkyāha tadbhāvyasvarūpāpattiyojakam iti. yatas tatparapramātrātma mantrasvarūpaṃ bhāvyasya anubhavanīyasya ghaṭāder arthasya svarūpāpattiḥ svātmasātkāras tatra yojayati, tathātvena*

Dans la suite de son commentaire, Jayaratha explique que la mémoire peut être considérée comme capable de révéler la nature profonde des objets qu'elle évoque en ce sens qu'elle fait réapparaître dans le présent une expérience antérieure apparemment effacée. En effet, dit-il, lorsqu'on évoque un objet en le désignant comme « cela » qu'on a déjà vu, on révèle ce que l'objet antérieurement expérimenté et celui amené au jour par la mémoire, ce que le temps passé et le présent, ont en commun : leur substrat, qui est la Suprême Conscience. C'est ainsi qu'Abhinavagupta et son commentateur peuvent en venir à assimiler le rappel à l'esprit à l'appréhension de l'essence de la réalité [1].

Ce raisonnement ne se comprend que si l'on se réfère à la théorie de la mémoire qui est celle du Trika, théorie qu'Abhinavagupta a exposé notamment dans l'IPV, et qui fut élaborée comme une réfutation des théories des logiciens bouddhistes. Il s'agissait pour le Trika d'établir que si des événements du passé, même quand on admet qu'ils sont purement momentanés, peuvent cependant être rappelés par la mémoire, c'est parce qu'existe un sujet conscient permanent qui se rappelle et qui est le substrat commun au passé et au présent. La mémoire est dès lors une preuve de l'existence de ce substrat qui est d'abord le sujet individualisé qui se souvient mais qui, en réalité suprême, est le substrat de ce sujet : le Suprême Sujet Conscient. Et c'est ainsi qu'Abhinavagupta, notant que la mémoire est unification de la multiplicité, a pu aller jusqu'à écrire : « Ainsi, c'est le seul Suprême Seigneur dont on peut dire : il se souvient » [2] et c'est à ce moment qu'il cite la phrase notée plus haut sur le rappel à l'esprit des *mantra* qui, comme la pierre miraculeuse, accorde tous les pouvoirs. En même temps, la mémoire apparaît comme un acte de pensée active puisque c'est un acte mental de synthèse (*parāmarśa*) [3] de deux moments différents, un dynamisme animé par la volonté et la liberté de Parameśvara.

La « mémoration » du *mantra* apparaît dès lors comme une transposition de la théorie Trika de la mémoire, par application aux *mantra* du

vyavasthāpayatītyarthaḥ. yadi nāma hi tadavibhāgena nikhilam idam anubhūtaṃ vastu na saṃbhavet tat smaraṇam eva na bhaved iti bhāvaḥ.

Cf. PTV, p. 85.

(1) Id., *śl.* 139 comm. (vol. 3, pp. 452-3).

(2) IPV, I, 4, 1 (vol. 1, p. 253) : *evaṃ ca sa eva parameśvaraḥ « smarati »*. De même TĀ, V, 136, comm. : « la mémoire est l'énergie du Suprême Seigneur » ; Abhinavagupta expose et commente la théorie Trika de la mémoire dans l'IPV, I, 4e *āhnika*.

(3) Cf. TĀ, V, 137, comm. (vol. 3, p. 451, ligne 2).

même terme *smṛti* ou *smaraṇa*, utilisé en lui laissant non seulement toute sa valeur dynamique mais encore celle de rappel constant à l'esprit, de direction de l'attention, appliquée en l'occurrence à la saisie de la nature profonde du *mantra*, nature qu'il est bien naturel qu'elle saisisse, puisque tout acte ordinaire de mémoire, déjà, révèle à celui qui le comprend la réalité stable et éternelle sous-jacente au flot changeant du divers. Notons d'ailleurs que lorsque le Trika donne une telle valeur au terme *smaraṇa*, il n'agit pas de façon arbitraire, bien au contraire. Cela est en effet conforme à un sens ancien de la racine *SMṚ* qui connotait, dans le Véda, non seulement le souvenir, mais l'attention, le fait de tourner sa pensée vers quelque chose [1].

Tout cela étant, la « mémoration » du *mantra* mène l'adepte au même but que *sampuṭī*, ou que la fixation de l'attention sur *AHAM* puisqu'il s'agit toujours d'assimiler la nature profonde du *mantra*, de pénétrer au niveau où se tient sa force efficace, c'est-à-dire de prendre conscience de l'ipséité increéée et suprême, source de toute énergie, qui est *AHAM* ou le « cœur » [2].

Uccāra.

Le *mantra*, s'il est conscience, est avant tout Parole (ce qui revient d'ailleurs au même, nous le savons). Mais, étant Parole, le *mantra*, en même temps que conscience, est également son, énergie phonique : il est fait de phonèmes, et prononçable (au moins théoriquement) et, en fait, il ne peut pas être l'objet d'une prise de conscience par l'adepte ; celui-ci ne peut pas fixer sur lui son attention, sans qu'il soit en même temps, au moins intérieurement, prononcé, ou associé à un mouvement intérieur, ou un effort spirituel, qui participe de l'énergie qui est Parole. D'une part, en effet, la pensée est langage intérieur [3] lequel n'est lui-

(1) Le sens apparaît plus nettement encore dans les anciens textes *pāli*, où *sati*, la mémoire, est un des moyens de purification dont on peut user, car elle consiste en une attention soutenue, une vigilance lucide, dirigées vers les éléments constitutifs de la personnalité afin d'en percevoir le caractère impermanent, douloureux et dépourvu de réalité ontologique. On pourra se reporter, sur ce point, à la thèse de L. Silburn, *Instant et Cause*, p. 376.

(2) TĀ, V, 139, comm. (vol. 3, p. 454) qui renvoie non seulement à IPV, I, 4, mais aussi à IPV, I, 5, 14, où est décrite la fulguration suprême, libre et illimitée qui est le « cœur ».

(3) C'est là une notion essentielle dans le Trika dont les auteurs citent volontiers à cette occasion l'aphorisme de Bhartṛhari : *na so'sti pratyayo loke yaḥ śabdānuga-*

même qu'une forme non-évoluée, non-extériorisée, de la parole empirique liée au souffle, c'est une étape première du son. D'autre part, la Conscience à son niveau le plus haut est confondue avec l'énergie première qui est Parole, laquelle est elle-même à la fois énergie, Parole, vie, esprit et souffle. Dès lors le *mantra* associe toujours la Parole, la conscience et l'énergie vitale. Tout effort spirituel portant sur les *mantra* a donc nécessairement un aspect d'énergie phonique, non pas simplement parce que sur le plan empirique toute pratique des *mantra* est liée à des exercices faisant appel à la discipline des souffles, mais, plus profondément, parce que le *mantra* est, dans sa nature même, non seulement conscience mais énergie phonique. Il s'en suit que, même si l'on envisage la prise de conscience de la réalité profonde du *mantra*, nécessaire à sa mise en efficacité, comme due à la « mémoration » (*smaraṇa*), celle-ci reste inséparable de ce qu'on appelle *uccāra* ou *uccārana* qui, moins qu'une prononciation ou énonciation du *mantra*, est une montée ou une surrection de l'énergie de la Parole.

Nous avons déjà rencontré [1] ce terme d'*uccāra* qui, dans son sens premier, désigne une montée, une ascension, ou une émergence, d'où le sens dérivé d'énonciation ou de prononciation (en tant qu'émission d'un son, ou que montée du souffle) dans des chapitres antérieurs, et notamment à propos de *haṃsa* (*haṃsoccāra*), où nous avons vu qu'il ne correspondait nullement à la prononciation empiriquement constatable d'un son, mais à la conjonction de l'énergie phonique de la Parole Suprême (*haṃsa*) et du souffle (*prāṇa*) [2] qui est également énergie vitale, laquelle n'est rien d'autre que l'énergie humaine et cosmique, parole, conscience et vie : *kuṇḍalinī* ; il s'agissait donc du mouvement créateur, de la vie, de l'énergie suprême.

mād ṛte etc. Mais, pour eux, cette présence de la parole ne se rencontre pas que *loke*, dans la vie ordinaire, mais aussi aux niveaux les plus élevés de la pensée et même dès *parā vāk* où ils distinguent déjà une sorte d'énonciation (*abhilāpa*) intérieure : nous avons vu cela précédemment au chapitre IV.

(1) Ch. III, p. 121 et ch. VI, p. 288 sq.

(2) Sur le sens de *prāṇa*, cf. par exemple, IPV, III, 2, 19 (vol. 2, p. 271) qui commence par cette définition : « *prāṇa*, c'est ce qui sous la forme des divers souffles est l'essence même de la vie, c'est la vie de la Conscience, c'est la vibration subtile universelle (*sāmānyaparispanda*) », c'est-à-dire la Réalité Suprême, le *spanda*, en tant que Conscience vivante, animatrice de la manifestation. C'est donc l'énergie vitale, manifestée empiriquement par les cinq « souffles » qui animent le corps. Nous traduisons ici *prāṇa* indifféremment par « souffle » ou par « énergie vitale », étant entendu que ces deux termes désignent la même énergie animatrice, humaine et cosmique, issue de la Conscience et de la Parole.

Ainsi envisagé, l'*uccāra* est essentiellement une poussée ascendante, spontanée, de l'énergie phonique associée à la manifestation. Comment peut-il alors être également associé à la mise en efficacité d'un *mantra*, laquelle implique, au moins au départ, une volonté délibérée et un effort de l'adepte et qui, d'autre part, est orientée vers la délivrance et va donc dans le sens de la résorption cosmique ? — C'est là précisément une objection que l'on voit Abhinavagupta se faire au début du septième chapitre du TĀ et à laquelle il répond aussitôt en distinguant entre l'apparition spontanée de l'énergie phonique — qui peut d'ailleurs, sous certains aspects, se ramener à un *mantra* qui serait la source de tous les autres (*AHAM* notamment, ou *SAUḤ*) — et cette même vibration (*spanda*) de la Conscience, source de tous les *mantra* en tant que moyens de délivrance (*upāya*), où la conjonction des *mantra* et du souffle se produit en vue de les mettre en efficacité et, par la maîtrise des énergies qui leur sont associées, de parvenir à la Conscience suprême [1] ; ce deuxième mouvement étant non plus spontané, mais volontaire (*yatnaja*), non plus universel mais particularisé puisqu'accompli par l'adepte, non plus créateur mais tendant vers la résorption. Ces deux *uccāra* différents correspondent exactement au double mouvement, spontané et volontaire, créateur ou libérateur, de la *kuṇḍalinī* que nous avons vu plus haut [2]. Comme pour la *kuṇḍalinī*, ces deux mouvements d'*uccāra*, tout en étant différents, sont en même temps tout semblables. Il s'agit en effet d'abord de la même énergie, humaine et cosmique — l'émanation cosmique correspondant à l'enchaînement des individus, au cosmos, et la libération de l'adepte à la résorption cosmique — et, en outre, dans les deux cas *uccāra* et *kuṇḍalinī* sont associés au souffle montant (*udāna*) dans la *suṣumnā* [3]. Enfin il y a encore autre chose qui rapproche et identifie les deux *uccāra* : si celui du *haṃsa* est une énonciation éternelle et spontanée [4], correspondant à la manifestation (liée à l'énergie vitale) de la Parole à son niveau le plus haut, tout *uccāra* d'un *mantra* par un adepte est lui aussi une prononciation liée à cette même énergie qui, même si elle est saisie à un niveau plus bas, a pourtant pour but de faire parvenir cet adepte au niveau qui est celui de *haṃsa*, c'est-à-dire à la source de l'énergie de la Parole [5]. Tendant vers

(1) TĀ, VII, *śl.* 1-4 (vol. 4, 2°, pp. 1-4).

(2) Ch. III, pp. 108-9.

(3) Id., pp. 117-120.

(4) Sv.T., VI, *śl.* 5 et 25, comm. (vol. 3, pp. 107 et 126).

(5) Le Sv.T., dans un passage que nous citions plus haut (ch. VI, p. 272) indique nettement que l'*uccāra* du *mantra* place celui-ci dans *haṃsa*, assimilé lui-même au

cette source, associé à une énergie vitale (*prāṇa*) qui, en sa nature profonde, est identique à l'énergie originelle, l'*uccāra* est donc, à bien des égards, lui-même identifiable à cette énergie, à cette Parole Suprême. S'il ne l'est pas entièrement dès le départ pour un yogin peu avancé, il tend très vite à l'être dès que le yogin progresse dans son ascèse, et il l'est vraiment à tout moment en sa nature profonde. Si l'*uccāra*, comme nous le notions plus haut [1] est le souffle en tant que moyen de délivrance, s'il est une condition de mise en efficacité du *mantra* en l'associant à la poussée ascendante de l'énergie phonique, c'est que sa nature profonde est celle même de cette énergie.

Notons enfin que, lorsque l'adepte est parvenu à la délivrance, l'*uccāra* se fait chez lui spontanément et, comme nous l'avons remarqué antérieurement, tout est pour lui *mantra* : on peut considérer qu'il est sans cesse en *haṃsoccāra*. En ce sens, on peut alléguer la ŚSV, III, 27 (p. 113) qui indique que pour lui tout est *japa* et qu'en respirant il répète sans cesse le *haṃsa* ; — ou encore le commentaire du Sv.T, IV, 258, où Kṣemarāja définit l'*uccāra* du *mantra OṂ* comme le mouvement éternel de *haṃsa* qui est résonance = *nādātmano haṃsasya nityapravṛtta uccāraḥ* (cf. ch. VI, p. 272, note 1).

A cet égard, l'*uccāra*, comme moyen de mise en efficacité du *mantra*, semble ne pas différer beaucoup de la « mémoration » (*smaraṇa*). Dans la pratique les deux sont d'ailleurs associés : l'adepte se « remémore » le *mantra* tout en en faisant l'*uccāra*, et il combine ainsi la force de la fixation de l'attention, la concentration, l'énergie spirituelle, à l'énergie vitale du souffle ; aussi bien dans le TĀ (V, 17) [2], Abhinavagupta définit la méditation (*dhyāna*) du niveau de l'intellect (*buddhi*) comme *uccāraṇātmikā* : reposant sur la prononciation du *mantra* (au niveau de la *buddhi* il y a une prononciation intérieure, l'*uccāra* est donc prononciation), cette méditation elle-même étant, selon le commentaire de Jayaratha, fixation de l'attention : *anusaṃdhāna*, tout comme la « mémoration ». L'assimilation que recherche l'adepte avec le niveau de conscience et de parole du *mantra* s'obtiendra évidemment d'autant mieux que toutes les énergies spirituelles et vitales du yogin seront

point central du souffle (Sv.T., IV, 254). On trouvera une exaltation de *haṃsa*, « qui seul transcende le transcendant », son association aux souffles, à la *kuṇḍalinī* et à l'*uccāra* de *OṂ*, dans une Upaniṣad yogique : la Brahmavidyopaniṣad, 57 sq. De même dans d'autres Upaniṣad yogiques.

(1) Ch. III, p. 122 note 1.

(2) TĀ, vol. 3, p. 327.

tendues vers ce but ; mais il faut aussi qu'il en soit ainsi à cause de la nature même des choses, parce que le *mantra* est parole — donc énergie phonique — tout autant que conscience et qu'il doit donc être associé à une montée de l'énergie phonique tout autant que médité, d'où la nécessité de l'*uccāra* tout autant que de la « mémoration » ou de toute autre forme d'énergie spirituelle — étant d'ailleurs entendu que l'énergie spirituelle n'est en définitive pas différente de l'énergie vitale. De fait, Jayaratha, dans son commentaire de la suite du cinquième chapitre du TĀ, définit l'*uccāra* comme étant à la fois souffle et conscience : *prāṇacidātma* [1], et lui-même et Abhinavagupta font de cet *uccāra* [2] une prononciation spontanée qu'ils assimilent au son « non-frappé » (*anāhatanāda*) et quasi non-manifeste [3], à la Parole à son niveau le plus élevé, source de l'émanation et de la résorption des univers et dont la pratique permettra au yogin d'atteindre à la pure Conscience [4]. L'*uccāra* apparaît dès lors comme une identification de l'énergie vitale et spirituelle du yogin avec la source de l'énergie des *mantra*. C'est ce ce que veut dire Abhinavagupta lorsqu'il écrit : « [lorsque le yogin] rappelle à l'esprit ou associe à la montée de l'énergie continuellement [les phonèmes constitutifs des *mantra*] qui vont de *KA* à *SA* et qui sont seuls ou associés aux voyelles, il atteint à la Conscience [Suprême] » [5].

(1) TĀ, V, 128 (vol. 3, p. 328) : il divise ensuite l'aspect de conscience de l'*uccāra* à son tour en deux : *cid* et *vimarśa*, c'est-à-dire Conscience et parole. (On a vu, en effet, *supra*, ch. III, p. 79, que *vimarśa* correspondait à l'aspect de Parole de la Réalité Suprême : *parā vāk* est *vimarśa* : ch. IV, p. 146). L'*uccāra* combine ainsi les trois aspects du *mantra* : conscience, parole, et énergie vitale ou souffle.

(2) Bien entendu, cet *uccāra*, dans ce cas comme dans tous ceux où ce terme est employé à propos des *mantra*, doit être compris comme étant pratiqué par le yogin, en *samādhi*, et par un yogin assez avancé pour pouvoir appréhender les niveaux les plus élevés de la Conscience et de la Parole.

(3) Id., *śl.* 131, comm. (p. 444) ; de la même façon, Kṣemarāja, dans son commentaire des Śiva Sūtra (ŚSV, II, 2, p. 50) écrit que l'*uccāra* a pour nature un effort spontané, *akṛtikodyantṛtātma*, qui correspond au *spanda*. Le *prāṇa* qui anime l'*uccāra* est lui-même *sāmānyaparispandarūpa*, selon Abhinavagupta (IPV, III, 2, 19).

(4) TĀ, V, 132-3 (p. 445).

(5) Id., *śl.* 133 (pp. 445-6) :

tathā hy anacke sācke vā kādau sānte punaḥ punaḥ||
smṛte proccārite vāpi sā sā saṃvit prasūyate|

On notera cette mention des consonnes *anacka* : non liées à des voyelles. De telles consonnes sont imprononçables pratiquement, c'est dire qu'il peut y avoir *uccāra* d'un *mantra* sans prononciation empiriquement constatable et qu'il s'agit donc bien d'une conjonction du *mantra* avec l'énergie vitale, non d'un énoncé sensible.

L'*uccāra* permettant au yogin d'appréhender le niveau de conscience propre aux phonèmes ou aux mots qui sont ainsi associés par leur « prononciation » à l'énergie vitale, ne peut évidemment s'appliquer utilement qu'à des *mantra*, c'est-à-dire à des formes de la parole qui ne sont pas celles du langage ordinaire mais qui sont, au contraire de celui-ci, détournées du monde et tournées vers l'intemporel et le transcendant. On sait toutefois que les *mantra* sont susceptibles de bien des formes diverses. Abhinavagupta poursuit précisément en donnant un exemple d'*uccāra* tiré du Vijñānabhairava Tantra (śl. 131) et qui est celui, non pas d'un *mantra*, à proprement parler, mais d'un nom de Śiva : en faisant continuellement l'*uccāra* du mot « Bhairava », on parvient dit-il, à l'état de Śiva [1]. Mais c'est que le nom du dieu contient toute sa nature, toute son énergie.

Le commentaire de Jayaratha sur ce *śloka* contient un passage intéressant pour la connaissance de la nature de l'*uccāra* : il décrit en effet celui-ci comme : *madhyadhāmni hṛdayāt dvādaśāntaṃ yāvat parāmarśanaḥ*, c'est-à-dire comme consistant en une prise de conscience intense du *mantra*, donc en un effort spirituel, associée au mouvement ascensionnel de l'énergie vitale (c'est-à-dire de la *kuṇḍalinī*) dans le canal médian, la *suṣumnā*. Ce mouvement ne touchant d'ailleurs que les « cercles » (*cakra*) les plus élevés, ceux qui vont de celui du cœur à celui qui est appelé *dvādaśānta*, qui est censé se trouver hors du corps et où réside la pure énergie transcendante [2].

(1) TĀ, V, 135-6 (vol. 3, p. 448).

(2) Le « souffle », en tant qu'acte respiratoire considéré comme homologable au mouvement de l'énergie vitale, humaine et cosmique, est censé se mouvoir du « cercle » du cœur au *dvādaśānta*, « cercle » qui doit son nom soit à ce qu'il est le dernier de six *cakra*, soit à ce qu'il peut être envisagé comme situé à douze doigts au-delà du sommet de la tête.

Sur les *cakra*, cf. par exemple, NT. VII, qui décrit les étapes d'une méditation « subtile » liée à l'ascension de la *kuṇḍalinī* et qui, divisée en diverses étapes, se termine par le *dvādaśānta*. Sur celui-ci, cf. id. *śl.* 34, commentaire. qui le décrit comme le lieu de la pure énergie indifférenciée. On trouvera des méditations (faites avec *uccāra* et *smaraṇa*) sur les phonèmes des *mantra*, associés au mouvement ascendant du « souffle » depuis le cercle du « cœur » jusqu'au *dvādaśānta* dans le PTV (comm. du *śl.* 33), pp. 274-6, ainsi que dans le TĀ, V, 142-145, à propos du *parabīja*, *SAUḤ*, ou encore dans le PHṛ., où le mouvement du souffle est aussi associé à l'usage de phonèmes *anacka*, et où l'esprit (*citta*) s'immobilise et trouve la béatitude de la conscience dans l'épanouissement du stade médian : *madhyavikāsāc cidānandalābhaḥ* (id., p. 85, ligne 1). Sur les divers *dvādaśānta*, cf. la traduction commentée du VBh. par L. Silburn (notamment *śl.* 28, p. 80). On trouve le *dvādaśānta* également

Il faut relever au passage, dans cette phrase de Jayaratha, l'expression *madhyadhāma*, le stade central ou médian. Il ne s'agit là, en effet, pas seulement du « canal médian » (*madhyanāḍī*), la *suṣumnā* où s'élève, avec le souffle *udāna*, la *kuṇḍalinī*, mais aussi, et encore plus, le stade médian, le lieu ou le point central (*madhyatuṭi*) [1] qui est le point d'équilibre des souffles, de l'énergie vitale : ce qui, selon le VBh., se tient au centre, où l'énergie n'entre ni ne sort, mais s'épanouit et se stabilise : c'est l'état de Bhairava qui est au-delà de la pensée discursive, de toute dualité et de toute limitation [2]. Cet état d'équilibre de l'énergie vitale est donc le repos de celle-ci en elle-même, ou en sa source [3], qui est aussi celle des *mantra*, et c'est bien pour cela que l'*uccāra* des *mantra*, c'est-à-dire leur association à la remontée de l'énergie vers sa source, les mène vers leur propre origine : *AHAM*, le « cœur », etc., tout autant que les autres moyens de mise en efficacité que nous avons déjà vus.

On désigne également ce point central, dans le Trika, du terme de *viṣuvat* : position centrale où, suivant le PTV [4], « ne se trouvent ni res-

mentionné, à propos de la poussée ascensionnelle de *haṃsa*, dans le Kaulajñānanirṇaya Tantra, XVII, 24 (éd. Bagchi, p. 66). Dans le Lakṣmī Tantra, c'est le dernier des *cakra*, où le yogin s'unit à la suprême énergie de Viṣṇu (id., XXV, 32 ; XL, 6, etc.).

(1) C'est l'expression de Maheśvarānanda dans sa M.M., *śl.* 55 (p. 121 sq.) où il décrit ce point central comme celui où s'arrêtent les deux souffles *prāṇa et apāna*.

(2) VBh., *śl.* 26 :

> *na vrajen na viśec chaktir marudrūpā vikāsate|*
> *nirvikalpatayā madhye tayā bhairavarūpatā||*

également le *śl.* 35 : *madhyanāḍī madhyasaṃsthā* etc. : « Le canal médian est ce qui se tient au Centre ». On se reportera utilement sur ce point au commentaire de ces deux *śloka* par L. Silburn dans son édition du VBh., pp. 78 et 85-86.

Cf. également TĀ, V, 22 (vol. 3, p. 333) où le point central est décrit comme celui où jaillit la flamme née du frottement des deux planchettes, qui représente l'effort de concentration. Cela est à rapprocher de PTV, pp. 49-50, où *madhyanāḍī* est d'abord le point central où réside l'énergie originelle, qui est conscience et béatitude, et qui émet l'univers, mais aussi l'endroit où se produit par friction (*saṃghaṭṭa*), comme pour les deux planchettes (dont on connaît le symbolisme sexuel), la « félicité et l'émission », nées de l'union sexuelle ; il y a là ambivalence, double symbolisme : sexuel et cosmogonique.

(3) Le commentaire de Maheśvarānanda sur le *śl.* 55 de la M.M. fait bien ressortir ce point en mettant dans ce lieu central *haṃsa* et aussi ce qui s'obtient par *sampuṭī* (id., pp. 122-3).

(4) PTV, p. 25, ligne 1 : *viṣuvat*, c'est l'équinoxe ; c'est, pour les Brāhmaṇa, le centre temporel. Dans le Trika, c'est le point central d'équilibre de l'énergie. Cf. Sv.T., IV, 318, comm. *viṣuṃ sāmyarūpaṃ vyāptim arhati iti viṣuvat* : « ce qui est

piration, ni mouvement de l'énergie vitale », c'est-à-dire où ils sont non pas absents, ce qui n'est pas possible, mais en équilibre, ou, plus exactement, où ils sont unifiés et transcendés parce qu'on est là au point central où réside l'énergie originelle de la vie, de la conscience et de la Parole, d'où tous les mouvements de l'énergie et toutes les diversités du devenir (y compris les *mantra*) proviennent et où ils se résolvent [1].

Il est encore, dans le Trika, une autre appellation de ce point central où se trouve l'énergie originelle, qui anime aussi les *mantra* : c'est celle de « terre des *mantra* » (*mantrabhūmi*). L'entrée dans cette « terre » est décrite par Abhinavagupta dans le cinquième chapitre du TĀ. On y parvient, dit-il, en faisant monter l'énergie vitale (*udāna*) dans le canal médian jusqu'au *dvādaśānta* [2]. L'énergie étant parvenue à ce point extrême et central, le yogin atteint un état qui transcende toute dualité, qui est union avec la pure conscience (*śl.* 87, comm.), donc identique au Suprême Sujet Conscient et à la Réalité Suprême, et où fulgure seulement la lumière indifférenciée de la Conscience (*śl.* 88 et id. comm.). Cette « terre des *mantra* » est donc la Réalité suprême d'où ils sont issus, la source de leur force efficace : notre texte la décrit à la

capable de pénétrer entièrement, de s'identifier à l'équilibre, c'est-à-dire à la condition apaisée, égale, [de l'énergie,] c'est ce qu'on appelle *viṣuvat* ». Le Sv.T., IV, 316-326 (vol. 2, pp. 200-205) décrit les divers aspects de *viṣuvat*, point d'immobilisation du *mantra*, du souffle et de l'énergie, auquel on parvient par l'*uccāra* de *OṂ*. Abhinavagupta discute de ce terme à propos des états de l'âme, dans l'IPV, III, 2, 19.

(1) IPV, III, 2, 19 (vol. 2, p. 276) : *yady api turyatadatītayor apy asti prāṇanā anyathā jīvatvasya vyutthānasya cānupapatteḥ tathāpi bhedopasaṃhāreṇābhedaviśrāntiprādhānatvād anayor daśayoḥ sukhaduḥkhādivaicitryāyogāt ekaghanasvātmaviśrāntyātmakaparamānandamayatvenopādeyataiva* : « Quoique dans les états de *turya* et de *turyātīta* [qui correspondent à *viṣuvat*,] on trouve le souffle, qui est énergie vitale — car sans cela la vie n'apparaîtrait pas —, cependant ces états étant caractérisés par la destruction de la dualité et le repos dans l'indifférenciation, on n'y rencontre pas la diversité des joies et des peines, mais seulement la suprême béatitude, qui est repos indifférencié en soi-même ».

Sur la conjonction des souffles et le point central, cf. l'édition des VS. par L. SILBURN, pp. 42-46.

(2) TĀ, V, 87-8 (vol. 3, pp. 395-397) :

madhyanāḍyordhvagamanaṃ taddharmaprāptilakṣaṇam/
visargāntapadātītaṃ prāntakoṭinirūpitam//
adhaḥpravāhasaṃrodhād ūrdhvakṣepavivarjanāt/
mahāprakāśam udayajñānavyaktipradāyakam//
anubhūya pare dhāmni mātrāvṛttyā puraṃ viśet/

« s'élevant dans le canal central et acquérant les caractéristiques propres à cette [terre des *mantra*], dépassant le stade ultime de l'émission et connaissant ce point

fois comme Conscience transcendante, immobile, pure, libre de toute la diversité qui caractérise la manifestation, et comme immanente donc comme substrat de l'univers manifesté. Ce sont là les descriptions habituelles de l'énergie et de la Parole dans le Trika. Tout comme *viṣuvat*, *mantrabhūmi* est considérée comme correspondant, sur le plan des états de l'âme, à celui de *turyātīta*, puisqu'elle est conscience transcendante et englobant en même temps les états qui lui sont inférieurs, et elle est assimilée au « cœur » puisqu'elle est énergie prise en sa source.

Selon Abhinavagupta, l'adepte parviendrait à s'identifier avec cette terre au moyen du *mantra KHA* [1], terme qui désigne l'espace, le ciel, et qui ici symbolise l'*ātman*, le Soi suprême. Ce *KHA* doit, bien entendu, faire l'objet d'une concentration spirituelle tout en étant associé à l'énergie ascendante par l'*uccāra* [2].

extrême, puis ayant arrêté le mouvement descendant (*apāna*) et délaissé le mouvement ascendant (*prāṇa*), il expérimente l'acquisition de la gnose qui apparaît avec la grande lumière [de la Conscience] et il pénètre alors dans le stade unique et suprême ».

(1) *KHA* est ordinairement considéré comme se trouvant dans le cœur, *kha* ou *vyoman*, est l'espace du cœur, lieu paisible, mais source de toute énergie. *KHA*, en tant que *mantra*, est généralement désigné comme germe de la résorption : *saṃhārabīja* (TĀ, V, 146) ; c'est au demeurant, un des phonèmes qui composent le *piṇḍanātha*, *mantra* qui préside à la résorption de l'univers (*infra*, pp. 357-9 ; TĀ, IV, 190 comm.).

Kha a donc plusieurs valeurs — sur la diversité de ses valeurs, cf. le passage du Triśirobhairavatantra cité par Jayaratha dans le commentaire du TĀ, V, 93-4 (vol. 3, p. 405), ainsi d'ailleurs que la description de la méditation de *KHA* résumée dans la note ci-après, où ce *bīja* est interprété comme représentant toutes les étapes, du point de départ jusqu'à la fusion avec l'énergie suprême.

(2) Voici, en résumé, l'exposé que les *śloka* 90-91 du TĀ, V, et leur commentaire, donnent de cette méditation : le yogin doit écarter l'attachement et se concentrer sur l'éveil de l'énergie, c'est-à-dire de la *kuṇḍalinī* dans le *mūlādhāra*. Il énonce (*uccaret*) le *mantra KHA*, c'est-à-dire l'associe à l'énergie en se concentrant sur lui et fait ainsi monter l'énergie phonique du *mantra* dans le canal médian jusqu'au *dvādaśānta*, processus qui est à la fois « physiologique » et spirituel. Il dépasse ainsi les stades de l'énergie d'activité, associée à l'objectivité, et de l'énergie de connaissance associée au sujet conscient, et parvient ainsi, en surmontant la dualité sujet/objet, à l'énergie de volonté, qui correspond à la prise de conscience de soi (*svavimarśa*), et il demeure dès lors dans le stade suprême, qui est *turyātīta*, où brillent seuls les rayons fulgurants de la pure Conscience (vol. 3, pp. 398-402).

Abhinavagupta poursuit en donnant deux autres méditations — l'une sur les *bhāva*, c'est-à-dire les modalités de la conscience (de la conscience ordinaire à celle à laquelle atteint le délivré vivant qui est la modalité suprême, la réalité universelle — cf. VBh., *śl.* 124), et l'autre sur les *dhāma*, c'est-à-dire sur les stades par lesquels passe la conscience dans cette ascension vers le Suprême. Ces deux méditations reprennent exactement les étapes de celle de *KHA* (id. *śl.* 92-99, pp. 402 sq.).

Cette immobilisation de l'énergie vitale à laquelle aboutit l'*ucc ra* du *mantra* lorsque l'adepte est parvenu par ce moyen à s'identifier avec le « cœur », source de toute énergie, est désignée par Abhinavagupta, dans le septième Livre du TĀ, sous le nom de *prāṇagrāsa*, dévoration du souffle. Selon ce texte, lorsque les *mantra* sont associés par l'adepte au mouvement du souffle, ou de l'énergie vitale (*prāṇacāra*), grâce à l'*uccāra*, et que les cercles d'énergies divinisées (*śakticakra*) propres aux *mantra* ont été ainsi éveillés [1], le yogin, qui est parvenu à associer *mantra* et énergie ou souffle dans l'*uccāra*, doit alors réaliser la destruction ou « dévoration » (*grāsa*) de ce souffle, c'est-à-dire l'arrêter. On voit que ce procès rejoint exactement ceux que nous venons de décrire : il n'y a mouvement des souffles vitaux qu'autant que l'adepte n'a pas atteint à la source de l'énergie qui est le centre immobile (mais animé de la pulsation ou vibration éternelle du *spanda*) de tout mouvement [3]. Abhinavagupta précise que cette « dévoration du souffle » a pour effet de permettre au yogin de transcender le temps, celui-ci en effet est considéré comme lié au mouvement du souffle, auquel est également associée la pensée discursive [4]. Le mouvement du souffle, c'est-à-dire

(1) TĀ, VII, *śl.* 4-20.

(2) Id., *śl.* 21 (vol. 4, 2°, p. 14).

(3) Cet exercice est résumé un peu plus loin dans le même chapitre du TĀ en ces termes : « Ayant arrêté les mouvements mentaux, puis atteint le repos dans le cercle [du cœur], puis s'élevant de nouveau et se reposant encore, tel est l'éveil du mouvement [du souffle] ». TĀ, VII, 53 (vol. 4, 2°, p. 42) :

nirudhya mānasīr vṛttīś cakre viśrāntim āgataḥ|
vyutthāya yāvad viśrāmyet tāvac cārodayo hy ayam||

Ce qui veut dire, selon Jayaratha, que le yogin ayant mis fin à l'activité de la pensée discursive, et tournant cette pensée vers l'intérieur, atteint au repos, c'est-à-dire à la fusion avec le point central du cercle des énergies attachées au *mantra*, point qui correspond dans la « physiologie mystique » de la *kuṇḍalinī* au « cercle » du cœur. De là il fera s'élever le souffle associé au *mantra* jusqu'à *dvādaśānta*, puis le fera revenir dans le cœur. C'est là le mouvement de l'énergie vitale qui doit être associé au *mantra*. Cela fait, le mouvement cesse et le yogin atteint à la conscience suprême : cf. id., *śl.* 54 : « c'est dans l'état central que se trouve le point le plus élevé auquel puisse atteindre l'adepte ».

(4) TĀ, VII, 22-3 : « La dévoration du souffle [a pour effet de faire apparaître] une condition où le temps est détruit. [Dès lors,] on n'aura plus que la pure Conscience, une et pleine, puisque les différenciations associées à la connaissance [discursive] seront écartées. En effet, de nouveaux mouvements du souffle n'apparaissant plus, [le sujet] ne construit plus ces différenciations associées à la connaissance et qui naissent de la division du temps » (vol. 4, 2°, pp. 14-15).

Ce lien entre la pensée discursive et le mouvement du souffle associé au temps est

celui de l'énergie vitale, étant suspendu et, par là même, le temps aboli, seule demeure la pure conscience non-soumise aux dualités, qui est la vibration originelle de la conscience, le *spanda*, source et réceptacle des souffles (*prāṇāśraya*) [1], c'est-à-dire de toute énergie, et donc de la force efficace des *mantra*.

Japa.

L'association du *mantra* et de l'énergie du souffle que réalise l'*uccāra* se produit également dans le *japa*, ou récitation, qui consiste non pas seulement à énoncer le *mantra*, mais à le répéter, souvent indéfiniment, à voix haute ou basse, ou mentalement, cette répétition se faisant dans

exprimé notamment, dans le Trika, par la théorie des seize *tuṭi*, qui sont des divisions du souffle correspondant chacune à un moment de la prise de conscience du monde objectif ; cf. sur ce point l'exposé d'Abhinavagupta dans le TS, ch. IX (pp. 102-105) et le TĀ, X, *śl.* 183 sqq. ; également le Sv.T., notamment le 7e *paṭala*.

Abhinavagupta, dans le PTV (p. 208), fait état de la « dévoration du temps » (*kālagrāsa*) qui se produit lorsque disparaît, au sein de Śiva, le procès qui, avec l'apparition des voyelles de *A* à *visarga*, oriente Śiva vers la manifestation (c'est-à-dire vers la temporalité), et que seule demeure la pure conscience indifférenciée. Plus loin, dans le même texte (p. 274), Abhinavagupta mentionne la dévoration des *kalā* (*kalāgrāsa*), qui est la même chose puisque *kalā* et phonèmes sont identiques. Sur les rapports souffle/temps dans le Trika on pourra se reporter à l'article de M. R. Gnoli, *Alcune techniche yoga nel scuola śaiva*, Riv. Stud. Or., vol. XXXI, 1956, pp. 279-290.

(1) TĀ, VII, 28, comm. (id., p. 21) ; Abhinavagupta revient là-dessus à la fin du chapitre : « ainsi le temps n'existe qu'en demeurant dans le souffle et celui-ci dans le *spanda*, dans *kha* [= l'espace central, ou le « cœur »], lequel se trouve dans la Conscience car c'est en elle que tout repose. Ainsi, tout se trouvant dans la Conscience, c'est d'elle que tout naît et en elle que tout retourne et c'est au sein de l'énergie que se trouvent, dans leur réalité la plus profonde, tous les innombrables *spanda* [qui forment la manifestation] ». TĀ, VII, 62-63 (vol. 4, 2°, pp. 49-50) :

ity eṣa kālavibhavaḥ prāṇa eva pratiṣṭhitaḥ/
sa spande khe sa taccityāṃ tenāsyāṃ viśvaniṣṭhitiḥ//
ataḥ saṃvitpratiṣṭhānau yato viśvalayodayau//
śaktyante 'dhvani tatspandāsaṃkhyātā vāstavī tataḥ/

On pourrait renvoyer à ce sujet au VIe chapitre du TĀ, consacré au temps, qui montre bien comment toutes les divisions temporelles et toute la manifestation proviennent de la Conscience. « La résorption et la manifestation [des Univers], dit-il, notamment, n'est rien d'autre que la vibration spontanée de la Conscience ... Cette énergie du temps manifestée dans l'infinie variété des activités [du cosmos] ne repose que sur la volonté [divine], elle n'a aucune réalité hors de celle-ci » ; TĀ, VI, 181-2, vol. 4, pp. 151-3.

les mêmes conditions, et avec les mêmes résultats, que l'*uccāra*. En somme, il y aurait *japa* lorsque l'*uccāra* d'un *mantra* est réalisé avec un grand nombre de répétitions de ce *mantra*.

Comme il s'agit dans le *japa*, comme dans l'*uccāra*, de combiner en une seule poussée ascendante et libératrice l'énergie spirituelle et phonique du *mantra* avec l'énergie vitale (et spirituelle) de l'adepte, le *japa* n'implique, pas plus que l'*uccāra*, une prononciation empiriquement perceptible du *mantra* ainsi « récité ». On distingue en effet ordinairement trois types de *japa* : audible (*saśabda*), c'est-à-dire fait à voix assez haute pour que d'autres que l'adepte puissent l'entendre ; secret (*upāṃśu*), fait à voix si basse que seul l'adepte l'entende ; et enfin mental (*mānasa*), qui est une récitation purement intérieure [1]. Ces trois façons de faire le *japa* sont mises en correspondance avec les étapes de la parole, la première avec *vaikharī*, les deux autres avec *madhyamā* et *paśyantī*. On voit donc que l'absence sinon de prononciation (car on considère qu'il y a toujours une forme, serait-elle infiniment subtile, de prononciation, du moment qu'il y a parole), du moins d'émission vocale, ne retire rien à l'efficacité du *japa*, bien au contraire, puisque c'est la récitation mentale qui est associée au niveau le plus haut de la parole, et l'audible qui correspond au plus bas [2].

Le *japa*, de fait, nous apparaît, tout autant que les autres moyens de mise en efficacité des *mantra*, comme inséparablement associé à, et même en quelque façon comme consistant en, une prise de conscience du *mantra*, et donc comme formé lui aussi d'un effort spirituel. Il est à la fois *uccāra* et *smaraṇa*. C'est ainsi que Kṣemarāja, par exemple, dans son commentaire à Sv.T., II, 168, glose *japam ārabhet* : « qu'il commence la récitation », par *mantraṃ vimṛśet* [3] : « qu'il prenne acti-

(1) Sv.T., II, 146 (vol. 1, 2°, p. 83) :

ātmā na sṛṇute yaṃ tu mānaso 'sau prakīrtitaḥ|
ātmanā śrūyate yas tu tam upāṃśuṃ vijānate||
pare śṛṇvanti yaṃ devi saśabdaḥ sa udāhṛtaḥ|

La récitation secrète ou à voix basse (*upāṃṣu*) est un mode de prononciation des *mantra* qu'on trouve mentionné dans le rituel védique : il se fait en faisant l'effort d'articuler, mais sans que les mots soient perceptibles ; cf. L. Renou, *Vocabulaire du Rituel védique*, p. 47.

(2) Cf. le commentaire de Kṣemarāja au *śloka* précédemment cité du Sv.T. (vol. I, 2°, p. 83), ainsi qu'Abhinavagupta, dans PTV, pp. 71-72, où il cite le même *śloka* ; cf. aussi ch. IV, p. 175.

(3) Id., vol. I, 2°, p. 77. A la page précédente (id., p. 76, ligne 4), le *japa* est défini comme une prise de conscience répétée qui se produit au niveau de la nature propre de Bhairava : *japo' tra bhūyobhūyaḥ parabhairavasvarūpe vimarśaḥ*.

vement conscience du *mantra*». Cette prise de conscience doit être associée à une prononciation correcte — ni trop rapide, ni trop lente — des phonèmes formant le *mantra* [1] et être conjointe en même temps avec la montée du souffle vital dans le canal central, par quoi le yogin, associant *mantra* et énergie, parviendra à la « dévoration » du temps et à l'union avec la Conscience [2]. Abhinavagupta, dans le septième chapitre du TĀ [3], insiste sur l'association du *mantra* au souffle dans le *japa*, mais cette association a lieu en vue de parvenir au point où le mouvement du souffle s'arrête (*prāṇagrāsa*) et où le yogin obtiendra le résultat qu'il recherche avant tout et qui est de s'identifier à la suprême Conscience qui transcende toute limitation temporelle [4]. « Ainsi les *mantra* ou les *vidyā* [5], maîtres des roues [d'énergies], se tiennent dans l'énergie, qu'on les connaisse [en les divisant] selon leurs syllabes, ou en les prenant en bloc, ils doivent toujours être unis à elle, ô Chère, dans la vaste réalité de l'éternel Śiva, toujours manifeste. Mais s'ils ne sont pas unis à la voie [médiane, ascendante], ils demeurent inefficaces, même si on les répète en s'efforçant des milliards de fois » [6].

Rappelons enfin que pour nos textes, lorsque l'adepte est parvenu à l'état de libéré vivant, toute parole dont il fait usage est pour lui désormais parole suprême [7] puisqu'il est uni à l'énergie phonique prise en sa source. Cela permet des affirmations comme celles des Śiva Sūtra à propos du *japa* : « la conversation [du libéré vivant] est un *japa* » [8] ; ou encore le propos d'Abhinavagupta qui, dans le PTV, écrit : « celui qui s'exerce ainsi répète indéfiniment la guirlande formée par la roue

(1) Id., *śl.* 139 : « *akṣarākṣarasantānaṃ na drutaṃ na vilambitaṃ japaḥ prāṇasamaḥ kāryaḥ* et comm. (pp. 77-78).

(2) Ibid.

(3) TĀ, VII, *śl.* 39 sq. (vol. 4, 2°, p. 31 sqq.).

(4) *Ibid.*, *śl.* 41, comm. (p. 33) : *etad eva hi mukhyaṃ phalaṃ yogīnāṃ yadakālakālitāyāṃ parasyāṃ saṃvidy anupraveśaḥ.*

(5) Les *vidyā* sont ordinairement des *mantra* qui se réfèrent à des divinités féminines — ce sont aussi des énergies divinisées (cf. ch. VI, p. 277, note 2).

(6) TĀ, VII, 42-44 (vol. 4, 2°, pp. 33-34) :

iti śaktisthitā mantrā vidyā vā cakranāyakāḥ//
padapiṇḍasvarūpeṇa jñātvā yojyāḥ sadā priye/
nityodaye mahātattve udayasthe sadāśive//
ayuktāḥ śaktimārge tu na japtāś codayena ye/
ye na siddhyanti yatnena japtāḥ koṭiśatair api//

(7) *Supra*, p. 312.

(8) ŚSV, III, 27 (p. 113), cité *supra*, p. 312, note 5.

des émanations et des résorptions [produites] par le mouvement cyclique de sa propre essence. Participer vraiment à cela, c'est le *japa* du cœur qui est toujours et partout manifeste »[1]. Il s'agit, dans ce dernier cas, de la pratique par le yogin du *mantra SAUḤ*, le « germe du cœur », pratique qui identifie l'adepte à la source de l'énergie et qui identifie donc, de ce fait, sa récitation du *mantra* avec la Parole Suprême elle-même, créatrice et destructrice des univers.

B. — Étude de cinq *mantra*.

Il est nécessaire, pour compléter l'étude entreprise dans ce chapitre, d'examiner maintenant certains des principaux *mantra* mentionnés dans les textes du Trika. Nous nous limiterons, pour ce faire, à cinq *mantra* : *OṂ*, *AHAM* et *MAHA*, *SAUḤ* et *piṇḍanātha*, qui ont tous ceci de particulier qu'ils symbolisent la Réalité suprême elle-même. *OṂ* donnera l'occasion de vérifier ce qui a été dit du *mantra* comme moyen d'accès à la Parole originelle, puisqu'avec lui on re-parcourra tout le chemin qui mène du monde empirique à l'origine transcendante de la Parole. Avec les quatre autres *mantra* on atteint également à cette parole originelle puisque ce sont tous les quatre des symboles de la Réalité suprême en tant que source de l'énergie ou de la Parole, d'où tout provient (*AHAM*, *SAUḤ*) et où tout retourne (*MAHA*, *piṇḍanātha*). Ce sera donc une occasion de revoir encore une fois, mais appliqué à des *mantra*, ou symbolisé par eux, ce double mouvement d'émanation et de résorption, cette pulsation de l'énergie ou de la Parole qui anime tout le cosmos et dont nous avons essayé de voir divers aspects tout au long de ce travail.

Un bref coup d'œil sur une description de l'ascension de la *kuṇḍalinī* associée à plusieurs *mantra* terminera ce chapitre.

OṂ.

Cet examen de quelques *mantra* peut assez naturellement commencer par le *mantra OṂ*, non seulement parce que nous avons déjà eu l'occa-

(1) PTV, p. 275 : *tadevam abhyasyati svasvarūpāvartanasṛṣṭisaṃhārāvartacakrākṣamālikayā punaḥpunar rāvartayatīti yat satyaṃ bhāvyate sa eva eṣa satatodito hṛdayajapaḥ*. Cf. également VBh., *śl.* 90.

sion de voir certains de ses aspects et de ses usages [1], mais encore parce qu'il conserve dans le Śivaïsme du Cachemire la place prééminente qui est la sienne depuis les plus anciennes Upaniṣad [2]. *OṂ*, disent nos textes, est le *mantra* originel (*mūlamantra*), celui qui représente plus que tout autre la Réalité suprême transcendante, sans attributs (*niṣkalā*), duquel on peut dire que tous les autres phonèmes et *mantra* sont issus [3], qui est le son originel, « non-frappé » (*anāhata*) [4], et en lequel tous les *mantra* et phonèmes ont leur fondement et où ils reposent [5]. C'est ainsi que son appellation de *praṇava* (de *pra-ṇu* : sonner, résonner, bruire, se rattachant à la racine *NU* : louer, mais aussi résonner) est glosée par Kṣemarāja dans son commentaire du Sv.T. : « ce qui exprime au plus haut degré le Suprême Principe : *prakarṣeṇa nūyate paraṃ tattvam* [6]. Ce même Tantra affirme : « Tout ce qui, fait de parole, [existe] en ce monde, [n']existe [que parce qu'il se trouve] dans la connaissance[, c'est-à-dire dans la conscience] de Śiva, et cette connaissance se trouve là[: dans le *praṇava*] » [7]. Le *mantra OṂ* nous apparaît donc bien comme le symbole de la Réalité suprême qui est conscience et Parole ; mais étant, comme tout symbole phonique, un *mantra*, il est aussi un moyen d'accès vers cette réalité ; il est même le moyen

(1) Ch. III, p. 83 sq., et ch. VI, pp. 272 et 288.

(2) Cf. ch. I, pp. 25 sq.

(3) *sarvabījaprarohaka* : Sv.T., VI, 30 (vol. 3, p. 130).

(4) Id., comm. (p. 131) qui ajoute que, sans la fulguration suprême, rien ne pourrait exister.

(5) Id., *śl.* 31 (p. 131) : *tatra mantrāś ca varṇāś ca pratiṣṭhāṃ yānti nānyathā.* Cf. également le Netra Tantra, XXII. *śl.* 14 sq. : « le *praṇava* est l'énergie vitale de toutes les créatures animées, il se trouve dans la force qui les anime. Il est le suprême Śiva émettant [l'Univers] », etc. (vol. 2, pp. 309-310). Le commentaire de Kṣemarāja (id., pp. 311-12) développe les affirmations du Tantra en donnant à *OṂ* toutes les caractéristiques de l'énergie originelle de la Parole, suprême Réalité, source et substrat de tout ce qui existe : « le *praṇava*, écrit-il, est l'énergie animatrice des créatures ; c'est la puissance universellement animatrice, c'est en fait le *spanda* générique qui est prise de conscience synthétique, son « non-frappé », ce qui correspond au premier mouvement d'approche (*abhyupagama*) [vers la manifestation], cause de toute connaissance, action et objectivité », etc. (Sur *abhyupagama*, cf. *supra*, ch. V, p. 200).

(6) Sv.T., VI, 27, comm. (vol. 3, p. 129).

(7) Sv.T., VI, 6 :

yatkiṃcid vāṅmayaṃ loke śivajñāne pratiṣṭhitam/
śivajñānaṃ ca tatrastham .../ (vol. 3, p. 107).

d'accès le plus éminent. En effet, pour le disciple, énoncer le *praṇava* par le procédé de l'*uccāra* ou du *japa*, c'est associer à l'énergie ascendante du souffle et de la Parole un *mantra* qui représente le niveau le plus élevé de cette Parole, c'est donc tendre de la façon la plus directe et la plus forte vers la délivrance par la fusion avec la Réalité Suprême.

L'importance et l'efficacité de ce moyen, l'éminente dignité de ce *mantra* font que le mouvement ascendant combiné du *mantra* et de la Conscience, ou de l'énergie du disciple dans l'*uccāra*, a été décrit avec un soin particulier. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir [1], cet *uccāra* de *OṂ* est considéré comme décomposable en douze [2] étapes allant du phonème *A* à l'énergie phonique transcendante, *unmanā*. Plusieurs textes du Trika font allusion à cet *uccāra* : Abhinavagupta en traite assez rapidement dans le TĀ [3], il y fait allusion dans le PTV [4]. Il en est question dans le NT [5]. Mais c'est surtout le Sv.T. qui en examine tous les aspects [6]. Bien entendu, il ne faut pas perdre de vue, lorsqu'on étudie les étapes de ce mouvement de l'énergie phonique de *OṂ*, que celle-ci, même décrite comme se produisant dans l'esprit ou le corps d'un adepte, conserve toujours un aspect cosmique, qui est en réalité le principal. Au demeurant, c'est cet aspect que nous avons déjà vu, dans le sens de l'émanation, au chapitre III, et dans celui de la résorption cosmique, au chapitre VI. C'est dans ce même sens qu'on va le voir maintenant ici en développant ce à quoi nous n'avions que fait rapidement allusion dans le chapitre précédent [7].

(1) Ch. III, pp. 83 sq. et Ch. VI, p. 272.

(2) On a noté au premier chapitre (pp. 25 sq.) l'ancienneté des spéculations reposant sur la division de *OṂ*. Par la suite l'Inde ne s'en est pas tenue à une division en 3 ou 4 éléments. Les tantra le divisent le plus souvent en douze. Mais on trouve, par exemple, une division en huit : *A*, *U*, *MA*, *nāda*, *bindu*, *ghoṣa*, *śānta*, *atiśānta* dans le commentaire de Madhva sur la BĀUp., V. 14, 1-9. Une Saṃnyāsa Upaniṣad, la Naradaparivrājaka, énumère diverses divisions qui vont de quatre à seize (Minor Upaniṣad, éd. Schrader, Adyar, 1912, vol. 1, pp. 206-209). La Nādabindu Up. (9-11) donne une division en douze *ardhamātrā* ; le PST, une division en sept ; plus loin on en rencontrera une en cinq (p. 348).

(3) Notamment TĀ, VI, 158-159.

(4) Notamment pp. 128-129.

(5) Notamment ch. XXII, où il est désigné sous les noms de *mantrarāja* et *amṛteśvaramantra*.

(6) Il en est question dans tous les chapitres de ce volumineux ouvrage (6 vol.), commenté par Kṣemarāja.

(7) Pp. 272 et 288.

L'adepte, donc, est censé articuler d'abord les trois phonèmes *A*, *U* et *MA* en lesquels se décompose le *mantra OṂ*, en les associant, bien entendu, puisqu'il s'agit d'*uccāra*, à la poussée ascendante de l'énergie vitale ; c'est l'énonciation des phonèmes [1] : *varṇoccāra*. Cet *uccāra*, ou ce *japa*, de *OṂ* peut, comme tout *japa*, être fait à voix haute ou basse, ou mentalement, mais il représente de toute façon le niveau le plus bas de la parole et de la pensée dont un *mantra* est susceptible : on se trouve ici au niveau de *vaikharī* (ou de *madhyamā*, peut-être, si l'*uccāra* est mental [2], mais pas plus haut), au niveau donc (puisqu'il y a une constante correspondance micro-macrocosmique) de la manifestation impure et limitée, soumise à *māyā*, hors de laquelle le yogin va peu à peu s'élever avec le *mantra*, en suivant la remontée de l'énergie sonore de *OṂ* jusqu'à sa source. L'énergie vitale et phonique, cosmique et humaine, mise en jeu par l'*uccāra*, étant la *kuṇḍalinī*, celle-ci se déplace en principe du « cercle » du cœur (*hṛd*) pour *A*, à celui de la gorge (*kaṇṭha*), pour *U*, et à celui du palais (*tālu*) pour *MA* [3].

Vient ensuite *bindu*, la nasalité qui prolonge le phonème *MA*, et qui elle-même se prolonge et s'affine, devient de plus en plus subtile, imperceptible, tout en poursuivant son mouvement ascendant en lequel on distingue deux étapes : *ardhacandra* et *nirodhinī* [4]. On a vu antérieurement [5] le sens et la valeur symbolique de ces trois termes dans l'émanation phonique, il n'est pas nécessaire d'y revenir ici. Avec *bindu*, la *kuṇḍalinī* parvient au « cercle » situé entre les sourcils (*bhrūmadhya*) et avec les deux autres à celui du front (*lalāṭa*) [6]. A ce moment, les trois premiers phonèmes sont censés se fondre les uns dans les autres pour ne plus laisser subsister que la nasalité qui les prolonge et en laquelle tout son perceptible tend à disparaître, cependant que la pensée discursive, associée encore à *A*, *U* et *MA*, subsiste mais tend aussi à

(1) Sv.T., IV, 258 (vol. 2, p. 162). C'est dans le commentaire de ce *śloka* que Kṣemarāja définit l'*uccāra* comme le mouvement éternel de *haṃsa* qui est résonance (*nāda*) (cf. *supra*, p. 389) : confirmant ainsi que l'on a bien, dans ce cas, une association entre les phonèmes du *mantra* et l'énergie phonique elle-même. Également Sv.T., IV, 262-3 (vol. 2, p. 167).

(2) *Supra*, p. 338.

(3) Sv.T., IV, 263-4 (vol. 2, pp. 167-8).

(4) Sv.T., IV, 259 (vol. 2, p. 163), ou XI, 302-3 (vol. 6, pp. 161-2) ; NT., XXII, 21 (vol. 2, p. 313) ; etc.

(5) Ch. III, p. 89 sq.

(6) Sv.T., IV, 264-5 (vol. 2, p. 168).

s'effacer. On se trouve alors, en effet, quant aux niveaux de la Parole, à celui de *madhyamā*, où les paroles (*vācaka*) et leurs objets (*vācya*) sont perçus comme inséparablement unis [1], mais on tend vers celui de *paśyantī*, où la distinction *vācya/vācaka* disparaît. Le yogin, avec ces trois étapes, sort de la manifestation soumise à *māyā* et parvient au niveau des *tattva* de *śuddhavidyā* et d'*īśvara* [2], c'est-à-dire aux niveaux de conscience qui y correspondent et qui sont ceux des *mantra* et des *mantreśvara* [3] ; le premier où objectivité et subjectivité sont manifestes et en équilibre, et le deuxième où elles sont intériorisées et fondues l'une en l'autre mais où c'est l'objectivité qui domine encore.

Puis on entre en *nāda*, la « résonance », dont nous avons aussi déjà vu les caractéristiques [4], qui est son non-frappé (*anāhata*), c'est-à-dire éternel et increé, tout-à-fait inaudible, car bien au-delà de la parole empirique. Il n'y a en effet, dès *nāda*, et même dès *nirodhinī*, plus de son perceptible à l'oreille, plus d'énonciation empiriquement perceptible du *mantra*. *Nāda* se situe au niveau de *sadāśiva* (et des *mantramaheśvara*) où la pure subjectivité domine l'objectivité qui existe en germe en elle, cependant que la *kuṇḍalinī* s'élève du front au haut de la tête (*mūrdha*) [5]. *Nāda* se prolonge, se résout lui-même en la huitième étape de l'*uccāra* : *nādānta* [6], la « fin de *nāda* », qui apparaît lorsque la *kuṇḍalinī* atteint le « cercle » du *brahmarandhra*, situé au sommet de la tête. C'est le point où la résonance achève de se dissoudre en l'énergie, où le yogin parvient au niveau du *tattva* de *śakti* et où ne demeure que la pure subjectivité, mais pas encore sous la forme du « Je » absolu. En effet, on ne se trouve encore, avec ces deux étapes, qu'au niveau de *paśyantī*.

Ces étapes supérieures de la résolution de la vibration sonore de *OṂ* dans l'énergie originelle de la Parole font ainsi clairement apparaître l'*uccāra* dans sa vraie nature : celle d'une poussée ascendante de l'énergie phonique du *mantra*, remontée que symbolise également la montée de la *kuṇḍalinī*, c'est-à-dire de l'énergie humaine et cosmique tendant vers sa source, cependant que la pensée du yogin s'épure au fur-et-à-

(1) Cf. ch. IV, p. 172 sq.
(2) Sv.T., IV, 264-5.
(3) Cf. *supra*, pp. 318-9.
(4) Ch. III, p. 85 sq.
(5) Sv.T., IV, 265 (vol. 2, p. 167).
(6) Cf. ch. III, p. 89.

mesure qu'il s'identifie à des étapes plus hautes de la nature (qui est conscience) du *mantra* et de la Conscience universelle.

C'est à celle-ci que l'on arrive avec les trois dernières étapes de l'*uccāra* de *OṂ*, qui ne sont que des aspects différents de l'énergie phonique originelle, considérée comme se trouvant au niveau de Śakti en tant que celle-ci est indissolublement liée à Śiva. On est ici au niveau des *tattva* de *śakti* et *śiva* [1], au stade le plus élevé de l'énergie de la Parole ou de la Conscience, dans la mesure où elles sont encore associées en quelque façon à la manifestation, c'est-à-dire où elles ne sont pas pure transcendance. Du point de vue de la parole, on se trouve en *parā vāk* [2]. Ces trois étapes sont : 1) *śakti*, qui est l'énergie phonique elle-même, en tant que pure puissance créatrice, l'aspect proprement énergétique de la Parole [3] ; 2) *vyāpinī*, qui est cette même énergie en tant qu'omnipénétrante : la parole immanente à tout l'univers et qui en produit les aspects innombrables [4]. On l'appelle aussi « le grand vide » : *mahāśūnya*[5] ; 3) *samanā* qui est le point où s'apaise en l'énergie le désir de créer [6] (c'est-à-dire celui où elle va devenir pure transcendance) mais où elle n'est pourtant pas encore détournée de la manifestation dont on peut considérer qu'elle forme le substrat paisible, ce sur quoi la manifestation repose et en quoi elle se fonde. Mais elle n'est pas encore totalement transcendante, et c'est ce qui permet de dire que jusqu'à *samanā* l'énergie phonique n'échappe pas encore entièrement à la limitation [7].

Vient enfin le moment où l'énergie phonique va se trouver entièrement détournée de la manifestation, où elle est pure conscience transcen-

(1) Sv.T., IV, 26 : « *śakti*, *vyāpinī* et *samanā*, leur *vācya* est Śiva, l'impérissable » (vol. 2, p. 168).

(2) C'est là le lieu de la connaissance la plus subtile, que seuls les yogin les plus éminents peuvent atteindre, dit le NT., XXII, 49 et comm. (vol. 2, p. 329).

(3) NT., XXII, 21, l'appelle l'énergie de *kuṇḍalinī* : *kauṇḍalī* (vol. 2, p. 313).

(4) TĀ, IV, 269, comm. (p. 172).

(5) Sur le « vide » dans le Trika, cf. ch. III, p. 84, note 6, et l'introduction du BVh. par L. Silburn, notamment pp. 54-59.

(6) Sv.T., IV, 387, comm. (pp. 243-4). C'est à ce niveau que, selon le Sv.T. (id., 388 sq.), se produit l'*ātmavyāpti*, c'est-à-dire que l'univers repose dans le Soi, et le yogin dans sa propre essence.

(7) Cf. Sv.T., IV, 432 (vol. 2, p. 272) repris par N.T., XXII, 48 (vol. 2, p. 328) : *samanāntaṃ varārohe pāśajālam anantakam*. C'est de ce point en effet, dit Kṣemarāja (id., comm.), que naissent, du fait de l'inscience (*akhyāti*), les dieux, Brahmā, etc., puis les mondes.

dante (tout en recélant en elle, d'ailleurs, l'archétype indifférencié des univers), et c'est la douzième étape de *OṂ* : *unmanā* [1], le vide transcendantal : *śūnyātiśūnya*, le Suprême Śiva transcendant, source immobile de tout [2], *nirābhāsaṃ paraṃ tattvam anuttamam* (N.T., XII, 23). Là s'arrête le mouvement ascensionnel de l'*uccāra* [3], puisque l'énergie phonique du *mantra* est alors dissoute en sa source transcendante et immuable. Quant au yogin, il est parvenu, selon les termes de Kṣemarāja, à la fusion totale avec le suprême Bhairava qui n'est qu'une masse indivisible de Conscience et de béatitude [4]. Il est remonté jusqu'à la source de la Parole, peut-être même à un au-delà de la Parole, à une Parole qui est non-Parole, à l'énergie première qui forme la nature profonde du *mantra*. Il est parvenu à la pure Conscience indifférenciée, ayant reparcouru toute la manifestation jusqu'au *tattva* de Śiva, et même au-delà. Identifié à *paramaśiva* au terme d'un procès à la fois humain, puisque c'est celui de la délivrance, et cosmique, puisque c'est celui de la résorption de l'univers, il est à la fois homme et dieu, omnipotent, capable comme Śiva de créer et de détruire les univers et même, comme *paramaśiva*, de dominer, masse immobile d'énergie, les cycles infinis des mondes [5].

Les continuelles correspondances qui existent entre les niveaux de la parole dans l'*uccāra* de *OṂ* et le mouvement de l'énergie en l'homme, ou les divers plans de la manifestation, les dieux, les énergies, et qui donnent à cet *uccāra* cet aspect total, à la fois humain et cosmique, se trouvent soulignées plus nettement encore dans un passage du XXIIe chapitre du Netra Tantra [6], qui reprend l'énumération des douze étapes de la montée de *OṂ* en indiquant pour chacune toutes ces correspondances et en rattachant en outre cet *uccāra* aux cinq *mantra* du « visage » de Bhairava qui, comme nous l'avons vu au chapitre précédent,

(1) Cf. ch. III, p. 83.

(2) Cf. ch. VI, notamment pp. 272 et 283-4.

(3) Sv.T., IV, 262 : *śivatattvagato haṃso na caret vyāpako bhavet* : Kṣemarāja explique *vyāpaka* comme signifiant que le premier principe, tout en étant transcendant, est omnipénétrant puisque tout repose archétypalement en lui. Cf. également NT., XXII, 22-23 (vol. 2, pp. 314-5) : l'énergie *unmanā* est le Soi au-delà des *kalā*, à la fois transcendant et contenant en lui la manifestation. C'est, dit-on encore (id., *śl.* 51, pp. 329-31), le Soi, transcendant, reposant en lui-même, pur tel un cristal car rien ne s'y reflète.

(4) *Śivaṃ vrajec cidānandaghanaparabhairavasamāpattiṃ śrayet* (Sv.T., IV, 261, comm., vol. 2, p. 166).

(5) Cf. NT, XXII, *śl.* 54 sq. (vol. 2, de la p. 332 à la fin).

(6) *śl.* 25 à 50, vol. 2, p. 316 à p. 329.

représentent dans le « sextuple chemin » la voie des *mantra* (*mantrādhvan*) en tant que moyen de délivrance et de retour de la manifestation à la source indifférenciée de la Parole. On voit ainsi, dans cet exposé, les trois phonèmes *A*, *U*, et *MA* rattachés aux *devatā* Brahma, Viṣṇu et Rudra, et aux trois activités de création, de maintien et de résorption, et représenter ainsi l'activité divine au niveau de la manifestation impure [1]. Puis avec *bindu*, *ardhacandra* et *nirodhikā*, les dieux atteignent le point le plus élevé auquel ils peuvent prétendre et l'énergie phonique prend un caractère plus « subtil » d'activité pure et de pure connaissance, cependant qu'apparaissent, au lieu des dieux et de leurs activités, les énergies de Śiva : énergie d'activité d'abord, puis, avec *nāda* et *nādānta*, le « vide », de plus en plus subtil, et l'énergie de connaissance, puis avec *śakti*, *vyāpini* et *samanā*, l'énergie de volonté, c'est-à-dire le premier mouvement créateur, et enfin avec *unmanā*, la suprême Réalité transcendante. Chacune de ces étapes étant, en outre, considérée comme possédant un certain nombre d'énergies divinisées, ou *kalā*, qui représentent et symbolisent leur forme particulière d'activité ou d'énergie [2].

Le tableau de la page suivante permettra d'envisager d'un coup d'œil les étapes de l'*uccāra* de *OṂ* et de voir les niveaux de la parole, les énergies, etc., correspondant à chaque étape — le même mouvement ascendant de retour au principe transcendant se retrouvant dans chaque colonne.

Pour achever l'examen du retour à sa source de l'énergie sonore du *mantra OṂ*, on peut encore voir brièvement le sixième chapitre du Sv.T. intitulé « Section du quintuple *praṇava* » (*pañcapraṇavādhikāra*). Ce passage décrit le *japa* de *OṂ* en envisageant celui-ci comme se divisant en cinq, divisions qui ne sont d'ailleurs qu'une autre répartition des douze étapes que nous venons de voir, mais qu'on divise ici en cinq afin de faire mieux ressortir les correspondances entre les étapes de ce *japa*, ou *uccāra*, de *OṂ*, et diverses divisions en cinq reconnues par le Trika. Ainsi verra-t-on encore une fois un mouvement de retour de la parole, de l'homme et du cosmos à leur source [3].

(1) NT, XXII, 25-30 (pp. 316-8).

(2) Id., *śl.* 26, etc. : huit énergies sont associées à *A*, treize à *U*, huit à *MA*, quatre à *bindu*, cinq à *ardhacandra*, *nirodhikā* et *nāda*, quatre à *nādānta*, etc., et ainsi jusqu'à Śiva. Cf. tableau page suivante.

(3) Un tel *japa*, précise le Sv.T., permettra à l'adepte de s'emparer de la force efficace du *mantra* et donc de parvenir à la libération : id. *śl.* 14 et 43.

12) *unmanā*		*cit*	*paramaśiva*	*parameśvara*	*paramaśiva*		*dvādaśānta*	*unmanā*
11) *samanā*						7 : *sarvajñā, sarvagā, durgā, savanā, spṛhana, dhṛti, samanā*		
10) *vyāpinī*	*paravāk*	*icchā*	*Śiva-Śakti*	*śāntā-lītā*		4 : *vyāpinī, vyomarūpā, anāśritā, maheśani*		*īśāna*
9) *śakti*						5 : *sukṣmā, susukṣmā, amṛtā, amṛtasaṃbhavā, vyāpinī*		
8) *nādānta*			*śakti*			4 : *indikā, dīpikā, rocikā, mocikā*	fente de Brahma	
7) *nāda*	*paśyantī*	*jñāna*	*sadāśiva*			5 : *tarā, sutarā, taranī, tarayantī, sutarinī*	tête	
6) *nirodhikā*		*kriyāśakti*				5 : *rundhanī, rodhanī, raudrī jñānabodhā, tamopahā*	front	*tatpuruṣa*
5) *ardhacandra*								
4) *bindu*	*madhyamā*		*śuddhavidyā* à *īśvara*	*śāntā*	les dieux s'arrêtent ici	5 : *jyotsnā, jyotsnavatī, suprabhā, vimalā, śivā*		
					Īśa	4 : *nivṛtti, pratiṣṭhā, vidyā, śāntā*	sourcils	
3) *M*		résorption	*puruṣa* à *māyā*	*vidyā*	Rudra	8 : *tamā, mohā, kṣudhrā, nidrā, mṛtyu, māyā, bhayā, jarā*	palais	*aghora*
2) *U*	*vaikharī*	maintien	eau à *prakṛti*	*pratiṣṭhā*	Viṣṇu	13 : *rajā, rakṣā, rati, pālyā, kāmyā, tṛṣṇā, mati, kriyā, vṛddhi, māyā, ratri, bhrāmaṇī, mohinī*	gorge	*vāmadeva*
1) *A*		émanation	*pṛthivī*	*nivṛtti*	Brahmā	8 : *siddhi, ṛddhi, dyuti, lakṣmī, meghā, kānti, svadhā, sthiti*	cœur	*sadyojāta*
OṂ	niveaux de la Parole	activités, énergies	*tattva*	*kalā* cosmiques	*devatā*	énergies divinisées (68) (*kalā*) [1]	*kuṇḍalinī*	*mantra* de Bhairava

(1) Il existe des variantes de cette liste. Il y a aussi des listes plus courtes. Celle par exemple à laquelle fait allusion le commentaire de SvT, I, 50 sq. Celle encore que donne le Rauravāgama (II, 3), qui comporte 38 *kalā*, associées, comme ici, aux cinq *vaktramantra*. Dans son édition de cet āgama (Pondichéry, 1961, vol. 1, p. 29), M. N. R. Bhatt donne un tableau comparatif des noms des 38 *kalā* selon différents textes. Les 34 premières *kalā* de notre tableau, correspondant aux *mantra sadyodjāta* à *tatpuruṣa*, sont à peu près les mêmes que les 34 premières données par M. Bhatt pour les 4 mêmes *vaktramantra*.

C'est ainsi que le Sv.T. distingue dans l'*uccāra* de *OṂ* une division en cinq selon la façon dont se fait l'*uccāra* des diverses étapes du *mantra*. Celui-ci peut être court (*hrasva*), long (*dīrgha*), allongé (*pluta*), subtil (*sūkṣma*), ou très subtil (*atisūkṣma*), ces cinq divisions correspondant à *A*, *U*, *MA*, *bindu* (suivi d'*ardhacandra* et *nirodhini*), et *nāda* (suivi de *nādānta*, *śakti*, *vyāpinī* et *samanā*) [1]. Le Sv.T. précise, comme il fallait s'y attendre, que ce *japa* de *OṂ* doit être associé à *haṃsa*, qui est poussée ascendante de l'énergie phonique incréée, « souffle » médian [2], etc. dont le mouvement anime les cinq étapes ici reconnues dans *OṂ*. Tout cela menant, bien entendu, à une sixième étape [3], qui représente la réalité sans aucun attribut, le pur transcendant (*unmanā*). Ainsi l'énergie et l'univers reviennent à leur source et le yogin trouve la libération : c'est exactement ce que nous avons vu précédemment. On peut résumer ainsi cette quintuple division :

divisions de l'énonciation	*hrasva*	*dīrgha*	*pluta*	*sūkṣma*	*atisūkṣma*	*niṣkalā*
divisions de *OṂ*	*A*	*U*	*MA*	*bindu*	*nāda*, etc.	*unmanā*
devatā	Brahmā	Viṣṇu	Rudra	Īśa	Sadāśiva	Paramaśiva
tattva	*pṛthivī*	*prakṛti*	*māyā*	*īśvara*	*sadāśiva*	*śiva*
états de l'âme	*jāgrat*	*svapna*	*suṣupti*	*turya*	*turyātīta*	le « 6° »

Ce tableau est parfaitement superposable au précédent, qu'il ne fait au fond que simplifier. C'est pour cela que nous n'avons fait ici que résumer assez brièvement ce chapitre du Sv.T. Un examen plus approfondi nous aurait, en effet, amenés à répéter ce qui avait déjà été dit précédemment [4].

Mais, délaissant *OṂ*, on peut voir encore d'autres *mantra*, symboles de la Réalité suprême en tant que source et réceptable du cosmos.

(1) Sv.T., VI, *śl.* 4 (vol. 3, p. 103).

(2) Id., *śl.* 5, 6 ou 24 : *haṃsaḥ praṇavayutaḥ sadā* (p. 126).

(3) Id., *śl.* 16 p. (119).

(4) On pourrait, hors du Trika, signaler bien d'autres méditations de *OṂ*, toujours du même type. On en trouvera notamment dans les upaniṣad yogiques, dont le caractère est tout tantrique. Ainsi la Brahmavidyopaniṣad (1 à 13) qui suit les divisions de *OṂ*, associé à la *kuṇḍalinī*, jusqu'à ce que le son se résorbe dans le *brahman*.

AHAM/MAHA.

Parmi ceux-là, *AHAM* et *MAHA* ont, pour certains auteurs, une place essentielle que l'on a d'ailleurs déjà pu entrevoir. Il ne sera pas nécessaire de revenir ici sur le *mantra AHAM* dont nous avons vu précédemment les valeurs et le rôle. Mais il nous faut, par contre, noter qu'*AHAM* apparaît chez Abhinavagupta comme ayant un corrélatif qui n'est que le même *mantra* inversé : *MA-H-A*. En effet, si *AHAM* peut symboliser, lorsqu'on le décompose en ses éléments (*A+HA+Ṃ*), l'énergie émettrice de Śiva [1], il suffira de prendre en sens inverse les trois phonèmes qui le constituent pour avoir un symbole du retour de l'émanation à sa source, de l'énergie destructrice— ou, plus exactement, résorptrice — de Śiva. Il y a donc un jeu entre *AHAM* et *MAHA*, ces deux *mantra* symbolisant ensemble l'alternance incessante des émanations et des résorptions qui forment les cycles cosmiques, ou, plus exactement et plus profondément, l'aspect de la divinité qui est à l'origine de ce double mouvement, car elle est elle-même animée par cette perpétuelle alternance d'expansion (*vikāsa*) et de rétraction (*saṃkoca*) qui, pour le Trika, est la pulsation qui caractérise et qui est même, sous sa forme la plus haute et la plus subtile, instantanée et intemporelle, la « vibration » (*spanda*) qui est la vie même de la suprême Conscience et la Réalité ultime [2].

C'est dans le PTV, surtout, qu'Abhinavagupta expose cette alternance d'*AHAM* et *MAHA* ; ainsi, dès la page 11 : « la prise de conscience synthétique (*parāmarśa*) de la Déesse s'exprime, lors de l'acte de conscience (*āmarśa*) qui forme, dit-on, la nature profonde de l'émanation, par *AHAM*, alors que l'énergie seule prédomine. Mais au moment où la prise de conscience (*vimarśa*) plonge dans la résorption, l'émerveillement (*camatkāra*) de Bhairava s'exprime par *MA-H-A* parce qu'à ce moment-là il y a prédominance du Maître de l'énergie » [3]. Cette phrase résume bien la nature de l'alternance des deux *mantra* et souligne en outre un point important : c'est l'énergie qui prédomine en *AHAM*, ce qui se conçoit puisqu'elle est essentiellement créatrice, alors que

(1) Cf. *supra*, p. 307.

(2) Pp. 28 et 270, ou TĀ, V, 58-59 ; *supra* p. 317, note 1, et ch. II, p. 72.

(3) PTV, p. 11 : *kevalaṃ śaktipradhānatayā sṛṣṭisvabhāvākhyāmarśe aham iti ucito devīparāmarśaḥ, śaktimatpradhānatayā saṃhārāveśavimarśe maha-a iti bhairavarūpacatmakāraḥ.*

c'est Śiva, ou Bhairava, qui domine en *MAHA* car, à ce moment, il ramène tout [1], y compris l'énergie, en lui, et que Śiva seul demeure lorsque plus rien n'est manifesté [2]. Selon ce même texte, tout cela a lieu dans le « cœur » [3]. C'est là que Bhairava manifeste *AHAM* « puis, lors de la résorption des trois suprêmes énergies qui sont ce qui anime le trident dont l'origine se trouve dans [la manifestation] et en écartant l'émission de celle-ci, il réside à jamais dans le Transcendant, qui est le stade immuable et originel » [4] ; ici *MA* est la manifestation d'où s'échappent les trois énergies, *HA*, qui font retour au Transcendant *A*. Ou encore : « cela même qui commence par la conscience non-suprême (*MA*) devient plus intérieur (*HA*), puis de nouveau la béatitude « condensée » de la Suprême Conscience (*A*) cause la résorption de l'univers » [5]. Mais il est inutile de multiplier les citations : l'alternance des deux *mantra* apparaît clairement.

Le PTV n'envisage ces deux *mantra* que sur le plan cosmogonique, qui est le leur. Cependant il va de soi que le procès cosmogonique qu'ils symbolisent peut, comme tout procès cosmique, être réactualisé par l'adepte. De même, comme tout *mantra*, *AHAM*, et *MAHA* doivent pouvoir être mis en efficacité en les associant à l'*uccāra*. Mais ils n'apparaissent pourtant pas ainsi. Leur rôle semble être surtout celui d'un

(1) Cf. aussi PTV, p. 63.

(2) On notera que la résorption s'accompagne d'émerveillement : *camatkāra*. Celui-ci correspond en effet au repos de la Conscience en elle-même (cf. PTV, p. 55). Mais il y a aussi *camatkāra* au moment d'*AHAM* (cf. id.) car *AHAM* est l'univers non-encore manifesté, reposant dans la Conscience, et le repos de la Conscience en elle-même est, on le sait, l'état d'*AHAM* (APS, 22).

(3) Nous avons vu plus haut (*supra*, pp. 309-10) l'équivalence *AHAM*/« cœur » : c'est toujours l'énergie prise en sa source. Cf. également PTV, p. 87, où, après avoir rappelé que le « cœur » est *AHAM*, Abhinavagupta ajoute : « Mais son espace, lorsqu'il prend l'aspect de la résorption, est *MAHA*, l'état de *para* se résorbant dans l'énergie propre de *bindu*. On a alors *MA*, la *kuṇḍalinī*, qui entre dans l'énergie (*kalā*) de *HA* et *A* qui demeure dans un émerveillement parfaitement plein ... » : *tasyāpi vyoma saṃhārarūpakalanena maha-a iti narātmakaṃ līnaṃ bindvātmaśaktau, ma iti kuṇḍalinī hakalārūpāyāṃ praviśya, paripūrṇanirargalacamatkāre sarvāvicchinne a ity anupraviṣṭhaṃ tathābhavati.*

(4) PTV, p. 56, lignes 4-6 ; également id., p. 58 : « lorsque la conscience d'*AHAM* se tourne vers la résorption de l'objectivité, on a *M-HA-A* ». Dans ce passage consacré à l'alternance *AHAM*/*MAHA*, celle-ci est qualifiée de « grand secret » (*mahāguhya*) — c'est la plus haute gnose, celle du divin créateur et destructeur.

(5) Id., p. 64. *MA*, *HA* et *A* correspondent aussi aux trois états cosmiques : *nara* (*MA*), *śakti* (*HA*) et *śiva* (*A*) : *ibid.*, p. 56.

symbole cosmogonique. Lorsque l'adepte veut participer au procès, ou à la Réalité, qu'ils symbolisent, il se servira plutôt de deux autres *mantra*, auxquels nous arrivons maintenant et qui sont considérés comme les « germes » phoniques du « cœur » (c'est-à-dire de la manifestation) et de la résorption. Ce serait, en somme, au terme d'une ascèse pratiquée avec un autre *mantra* que l'adepte, parvenu au but, obtiendrait la connaissance illuminatrice d'*AHAM* ou *MAHA*, participerait ainsi à la nature même de Śiva, créateur et destructeur des mondes, ultime Réalité, source de la Parole (c'est ce qu'on exprime aussi en disant que la pratique de *SAUḤ* et de *piṇḍanātha* relève de *śāktopāya*, alors que la « réalisation » d'*AHAM* et *MAHA* est propre à *śāmbhavopāya*).

SAUḤ/piṇḍanātha.

De ces deux *mantra*, corrélatifs l'un de l'autre comme le sont *AHAṂ* et *MAHA* dont ils sont d'ailleurs tout proches, le plus important est le premier : *SAUḤ*.

SAUḤ, c'est le germe phonique (*bīja*) par excellence, le germe suprême (*parabīja*), parce qu'il est le germe du cœur [1] (*hṛdayabīja*), le symbole, comme *AHAM*, de l'énergie émettrice prise en sa source, contenant en germe tout l'univers et aussi, comme l'ipséité ou la Parole suprême, le substrat de la manifestation. Parmi les textes du Trika qui nous sont parvenus, on trouve des allusions à *SAUḤ* (des allusions seulement car il est très secret et ne doit pas être divulgué) dans deux textes considérés comme anciens par cette école, et particulièrement vénérables : le Mālinīvijaya Tantra [2] et la Parātriṃśikā, dont les *śloka* 9 à 35 lui sont consacrés. Abhinavagupta en traite dans les commentaires qu'il a faits de ce dernier texte (PTV et PTlv) ainsi que dans le TĀ aux chapitres IV et V [3] : passages parfois assez obscurs mais que Jayaratha explicite dans son commentaire.

Voici comment s'exprime la PT : « O Belle, le cœur du Soi de Bhairava est le troisième *brahman* ; il est, ô Femme aux Belles Hanches, uni au quatorzième [phonème] et est suivi de la fin du maître des

(1) Sur le « cœur », cf. *supra* pp. 309-11.

(2) IV, 25 ; selon Abhinavagupta (PTV, p. 242), MV, III, 52 sq. se référerait également à *SAUḤ*.

(3) TĀ. IV, 186-8 ; V, 54-61 et 142-144 (vol. 3, pp. 216 sq., 328 sq., et 458 sq.

tithi » [1]. Il faut comprendre, dans ce distique, le troisième *brahman* [2] comme désignant le phonème *SA* (ou la seule sifflante, *anacka* : *S*). Le quatorzième phonème est *AU*, et ce qui se trouve à la fin de Śiva considéré comme le maître des quinze premiers phonèmes — appelés *tithi* puisqu'il y en a autant que de jours lunaires — c'est le seizième phonème, le *visarga*, *Ḥ* ; on a ainsi *SAUḤ*. Ou encore : « tout comme le grand arbre se tient sous forme d'énergie dans la graine du banyan, ainsi ce monde mouvant et immobile se trouve dans le germe du cœur » [3].

Et Abhinavagupta, dans le TĀ : « cet être (*sad* = *SA*) qui commence avec [la sphère cosmique régie par] Brahmā et qui est appelé sphère de l'illusion n'existerait pas sans l'apparition des [énergies de] volonté, connaissance et activité (= *AU*). Du fait de l'apparition de ces trois énergies, il est émis (*visṛjyate* = *visarga* = *Ḥ*) au sein de Bhairava qui n'est que conscience, puis de là (et à cause de cela) il est émis au dehors » [4].

(1) PT, *śl.* 9-10 (PTV, p. 218) :

caturdaśayutaṃ bhadre tithīśāntasamanvitam||
tṛtīyaṃ brahma suśroṇi hṛdayaṃ bhairavātmanaḥ|

(2) Les pages 221 à 230 du PTV sont consacrées à un commentaire de l'expression *troisième brahman* qui, selon la façon dont on l'envisage, désigne, selon Abhinavagupta, divers aspects de la suprême Réalité. Mais c'est Jayaratha, dans son commentaire du TĀ (TĀ, III, 167, vol. 2, p. 167), qui nous dit expressément que le *troisième brahman* est la lettre *SA* : *tṛtīyaṃ brahma sakāraḥ*, en s'appuyant pour cela sur ... la Bhagavad Gītā (XVII, 23) : « *oṃ tat sad iti nirdeśo brahmaṇas trividhaḥ smṛtaḥ* », *sat* vient en effet en troisième dans cette liste et il suffit de lui retirer le *t* final pour avoir *SA* qui représentera *sat*.

(3) PT, *śl.* 24 : (*PTV*, p. 258) :

yathā nyagrodhabījasthaḥ śaktirūpo mahādrumaḥ|
tathā hṛdayabījasthaṃ jagad etac carācaram||

Abhinavagupta commente ce *śloka* en ces termes : « Tout comme dans la graine de banyan se trouve tout l'arbre, bourgeons, branches, feuilles, fleurs, etc., sous une forme adaptée à la graine (c'est-à-dire existant en puissance en elle), de même tout cet univers se trouve dans le [germe du] cœur. La parfaite connaissance de cela est sans nul doute l'initiation qui mène au *nirvāṇa*. C'est ce qui est dit [dans les Spanda Kārikā] : « c'est là l'obtention de l'immortalité, c'est la « réalisation » du Soi, c'est l'initiation menant au *nirvāṇa* et qui donne la véritable condition de Śiva » (Sp. IV, 2). D'autres initiations peuvent donner des jouissances mais seule la connaissance parfaite de ce [*bījamantra*] est la véritable initiation, et c'est de là que vient la supériorité du Trika, sur tous [les autres systèmes], c'est à cause de cela qu'il est supérieur au Kulaśāstra, etc ».

(4) TĀ, IV, 186-7 (vol. 3, pp. 216-217) :

yathā hi sad idaṃ brahmamūlaṃ māyāṇḍasaṃjñitam||
icchājñānakriyārohaṃ vinā naiva sad ucyate|
tac chaktitritayārohād bhairavīye cidātmani||
visṛjyate hi tat tasmād bahir vātha visṛjyate|

Ces *śloka* se trouvent dans un passage où Abhinavagupta décrit la réalité profonde de l'univers, son substrat et sa source, qui sont le « cœur », la « vibration (*spanda*), ou encore la prise de conscience synthétique du « Je » suprême (*ahaṃparāmarśa*). *SAUḤ* apparaît dans ce contexte comme le symbole de cette Réalité suprême, capable de produire les univers et qui les contient en elle dans l'indifférenciation première, que symbolise aussi *AHAM* [1].

Dans ces conditions, *SA* représente les trois sphères cosmiques (*aṇḍa*) [2] de la terre, de la nature et de l'illusion, c'est-à-dire l'ensemble de la manifestation soumise à la limitation et aux impuretés ; c'est l'objectivité (*idam* = « cela »), ce qui est existant (*sat*), mais aussi — et c'est là le sens normal de *sat* dans le Trika — ce qui est, l'être par excellence [3], l'absolu, le *brahman* ; c'est donc l'univers mais en tant qu'il est issu de la source première et identique à elle [4]. L'attribution par Abhinavagupta et Jayaratha de cette signification au phonème *SA* de *SAUḤ* correspond aux valeurs qui lui sont reconnues dans l'émanation phonématique [5] où les spirantes, et plus spécialement *SA*, sont considérées comme issues directement du Suprême. *SA* est, en outre, selon Abhinavagupta, l'extrême bonheur, la conscience émerveillée que la Suprême Conscience a d'elle-même ou qu'éprouve l'adepte lorsqu'il atteint à cette suprême Conscience [6].

Avec *AU*, la Réalité symbolisée par *SA* se trouve associée aux trois énergies fondamentales de Śiva : *icchā*, *jñāna* et *kriyā* [7]. Nous avons vu [8], en effet, que *AU*, le trident (*triśūla*) des énergies, représente la

(1) Cf. *supra*, pp. 309 sq.

(2) Sur les sphères cosmiques, cf. ch. VI, p. 278 sq.

(3) Cf. PTlv., p. 9 : « [le troisième *brahman*] est le *tattva* de *sadāśiva*, à la fois l'univers et l'être distinct de l'ensemble des objets appréhendables. Il est le cœur, l'essence du corps de l'univers, de la « masse des sons » dont la nature est Bhairava » ; et PTV, p. 239.

(4) « C'est là, écrit Abhinavagupta dans le PTV. (p. 224, lignes 7 sq.), que s'opère la fusion en *brahman* de tous les objets de connaissance et sujets connaissants ... C'est le stade primordial, indivis, de fusion, et ce qui y est associé est indifférencié ».

(5) Ch. V, p. 248-9.

(6) TĀ, V, 142 et comm. (vol. 3, pp. 456-7). Jayaratha rapproche de cette béatitude l'union sexuelle, rapprochement que l'on retrouve souvent dans le Trika, par exemple PTV, p. 46 sq. et p. 239 à propos précisément de *S*, dans *SAUḤ*. *SA*, on l'a vu au ch. V (p. 248), semble avoir plus spécialement des valeurs sexuelles : cf. TĀ, III, 165 sq., vol. 2, pp. 164 sq.

(7) TĀ, IV, 187 comm. (vol. 3, p. 216-7).

(8) Ch. V, pp. 219-21.

combinaison, le point d'équilibre et de plus haute intensité, de ces trois énergies qui forment la totalité de l'énergie créatrice de Śiva. Il faut donc que l'univers (*SA*) leur soit associé — soit associé à *AU* [1] — pour parvenir à l'existence. Si *SA* est à la fois Śiva et l'objectivité qu'il contient en germe, *AU* est l'énergie qui anime tout cela. Ajoutons que du point de vue des sphères cosmiques, *AU* est considéré comme associé à la sphère de l'énergie ; ainsi les quatre sphères sont-elles symbolisées par *SAU*.

Reste enfin le *visarga*, *Ḥ*. Celui-ci symbolise, on le sait [2], la puissance émettrice de Śiva. « Cet univers (*SA*) qui, grâce à la prise de conscience des trois énergies (*AU*), est devenu un germe prêt à éclore, est émis (*Ḥ*) au sein de Bhairava, le Suprême Sujet conscient, et y atteint le repos » [3]. Procès qui pourrait sembler être celui de la résorption [4] puisque de *SA* à *Ḥ* nous sommes allés de l'univers au repos en Bhairava, mais qui ne l'est pas, en réalité, parce que l'univers représenté par *SA* est celui qui se trouve indifférencié dans la Suprême Conscience, et que l'émission et le repos au sein de Bhairava, c'est ce que nous avons vu antérieurement [5] sous le nom d'émission transcendantale, celle qui précède logiquement et sert de paradigme à l'émission « extérieure » de la manifestation dans l'énergie que *Ḥ* représente d'ailleurs aussi [6]. *SAUḤ* symbolise donc bien l'ensemble de la manifestation en tant qu'elle repose archétypalement et est émise en Śiva, ou Śiva en tant que source et réceptacle de cette manifestation. Or c'est là aussi ce que symbolise *AHAM* ; on conçoit dès lors aisément que la pratique de *SAUḤ* puisse servir à « réaliser » *AHAM* [7].

(1) TĀ, IV, 187 comm. (pp. 217-8).

(2) Ch. V, p. 224 sq.

(3) TĀ, IV, 187, comm. (vol. 3, p. 217) : *yatas tad viśvam icchādiśaktitrayātmani vimarśe labdhaprarohaṃ sat parapramātrātmani bhairavīye rūpe visṛjyate tatra viśrāntiṃ yāyāt.*

(4) Ce que note Jayaratha dans le même passage : *iti saṃhārakramaḥ* ; également un peu plus loin p. 219.

(5) Ch. V, p. 230 sq.

(6) TĀ, IV, 187 (p. 217).

(7) Il est symptomatique à cet égard, que Lakṣmīrāma, dans la PT.vivṛtti, commente les *śloka* 9 et sq. de la PT. comme s'appliquant à *AHAM*.

On trouve également un exposé du *bījamantra SAUḤ* dans un court ouvrage de Kṣemarāja, la Parāprāveśikā (KSTS, n° XV, Bombay, 1918, publiée en un seul fascicule avec le Ṣaṭtriṃśattattvasandoha et d'autres courts traités), qui est un résumé des doctrines fondamentales du Trika. Or, après avoir exposé le Transcen-

Si, telle étant la valeur symbolique de *SAUḤ*, toute la manifestation peut être considérée comme se trouvant contenue en lui en germe — comme l'arbre dans la graine —, réciproquement ce *mantra* est considéré comme « pénétrant » tout l'univers, comme en formant le substrat, puisqu'il est identique à l'énergie, à la Parole, qui crée et soutient les mondes. C'est ce qu'exprime un distique du MV. qu'Abhinavagupta et Jayaratha citent à cette occasion : « la troisième sphère cosmique (c'est-à-dire les trois premières sphères) est pénétrée par la lettre *SA*, la quatrième par le *triśūla* (*AU*) et ce qui est au-delà par le *visarga* (*Ḥ*). Telle est la pénétration (*vyāpti*) du *para*[*bīja*] » [1]. Dans ce *śloka*, *Ḥ* ne symbolise plus l'émission transcendantale mais « ce qui est au-delà » des quatre sphères cosmiques, c'est-à-dire Śiva (puisque ces quatre sphères ne vont pas au-delà de *śakti*), mais cela revient au même puisque l'émission transcendantale se produit en Śiva : « au sein de Bhairava qui n'est que conscience » (TĀ., IV, 187), ce que souligne Jayaratha lorsqu'il précise que la manifestation ainsi émise atteint au

dant (*anuttara*) et l'*ābhāsa* des trente-six *tattva*, Kṣemarāja cite le *śloka* 24 de la PT : « Tout comme le grand arbre », etc., parce que, pour lui, le *mantra SAUḤ* résume précisément toute cette doctrine et fournit en même temps à l'adepte le moyen, en se pénétrant de la signification du *mantra*, de parvenir à la délivrance. Ce qui montre bien la place centrale que *SAUḤ* peut avoir dans le Trika. « De même, écrit-il, que la nature réelle (*paramārthikarūpa*) des pots et plats faits d'argile n'est en fait que l'argile, et la nature des diverses espèces de liquides peut se ramener à l'élément liquide, ainsi, si l'on considère tous les *tattva*, de *māyā* à la terre, on verra qu'ils ne sont rien d'autre que l'être (*sad*) en tant qu'il est manifesté et, dans l'être (*sad*) lui-même, on peut ne retenir que l'essentiel qui est la lettre *SA*, qui correspond alors aux trente-et-un *tattva* (de la terre à *māyā*). Après quoi viennent les *tattva* de *śuddhavidyā*, *īśvara* et *sadāśiva* dont l'essence est l'énergie de connaissance et d'activité, car l'énergie y prédomine, et qui se trouvent en l'énergie de volonté transcendante et [sont représentés par] le phonème *AU*. Puis vient enfin le *visarga* (*AḤ*) qui est l'émanation transcendantale supérieure ou inférieure. Telle est la nature propre de ce *bīja* du cœur qui, étant le lieu d'où naît et où repose [tout l'univers], est le suprême Śiva, transcendant et cependant identique à la manifestation et dont la nature est le suprême *mantra* ; [c'est-à-dire qu'il est aussi *AHAM*, le « Je » absolu]. Ainsi celui qui connaît véritablement ce *bīja* du cœur et qui s'y identifie (*samāviśati*), est initié à la plus haute Réalité et, sans cesser de vivre et de demeurer dans le monde, il devient libéré vivant, et, lorsqu'il abandonne son corps, il devient le Vénérable Suprême Śiva » (*loc. cit.*, pp. 11-12).

(1) MV, IV, 25 (p. 24) cité dans PTV, p. 241 et par Jayaratha, TĀ, IV, 187 comm. (vol. 3, p. 219). On trouvera cette correspondance entre *SAUḤ* et les sphères cosmiques exposée dans le commentaire du PS, 43 (pp. 78-79).

repos [1]. De la même façon, Abhinavagupta, dans le PTV, indique que ce qui se trouve à la fin du maître des *tithi* c'est l'émission, le *visarga*, mais aussi la dix-septième *kalā*, c'est-à-dire Śiva transcendant.

Mais comment l'adepte s'identifiera-t-il au moyen de *SAUḤ* avec la source de l'énergie ? — La PT. l'indique : il faut que le yogin fasse l'*uccāra* de *SAUḤ*, identifiant ainsi l'énergie phonique du *mantra* et son énergie vitale (*śloka* 11), et qu'il le rappelle sans cesse à l'esprit (*smaraṇa*) en associant cet effort spirituel à un contrôle des « souffles » (*śloka* 12). Il doit envisager en outre toute la manifestation depuis les mondes inférieurs jusqu'à *māyā* comme reposant en *SA*, qui est *brahman*, Śiva, et comme identique à la triple énergie (*AU*) qui a aussi pour nature la puissance émettrice (*Ḥ*) de Śiva (*śloka* 21). Ainsi tout l'univers, ramené à sa source, sera purifié, « et l'âme individuelle atteint rapidement la pure connaissance du Seigneur » (*śloka* 22) [2].

De façon plus précise, Abhinavagupta indique dans le TĀ que l'adepte doit faire passer les deux souffles *prāṇa* et *apāna* dans le canal médian, et, en faisant ainsi monter la *kuṇḍalinī*, atteindre le stade central de *viṣuvat* [3]. L'énergie vitale, alors, monte tout droit, comme un bâton, jusqu'au « cercle » du *brahmanrandhra*, ce qui fait s'identifier l'adepte avec le son *SA*. Puis, avec la combinaison des trois énergies qui correspond à celle des trois souffles (*prāṇa*, *apāna*, *udāna*), dans le canal médian, la *kuṇḍalinī* s'élève au-dessus du *brahmarandhra* et atteint le « réceptacle des canaux » : *nāḍyādhāra*, où se trouve le phonème *AU*. Alors apparaîtra, avec l'aspect de Bhairava, les deux points qui forment le *visarga*, *Ḥ* [4]. Le yogin franchit ainsi successivement les étapes de la remontée de l'énergie phonique vers sa source : *nāda*, *nādānta*, *śakti*, *vyāpinī* et atteint *samanā* [5]. Puis, avec *visarga*, il arrive à *un-*

(1) TĀ, 187, comm. cité *supra* page 354, note 3.

(2) PTV, p. 224 ; cf. aussi PTlv. p. 18, où Abhinavagupta explicite le sens des *śloka* 21-22. On notera que dans le PTV. (p. 252), Abhinavagupta laisse entendre que la connaissance profonde du *bījamantra SAUḤ* ne s'obtient pas sans la grâce la plus haute : *paraśaktipātānugrahād eva etallābhaḥ*.

Comme nous l'avons noté plus haut (*supra*, pp. 319-20), l'adepte s'assimile également la réalité symbolisée par *SAUḤ* au moyen de *saṃpuṭīkaraṇa*.

(3) TĀ, V, 34-5, comm. (vol. 3, p. 359).

(4) TĀ, V, 34-5 et comm. (vol. 3, p.p 358-360). Ce procès où fusionnent l'énergie phonique du *mantra* et l'énergie vitale humaine et cosmique de la *kuṇḍalinī* est désigné parfois du terme de *mantravyāpti* (TĀ, V, 53, comm.).

(5) Id., *śl.* 56 (p. 360).

manā, l'étape suprême, la « vibration » primordiale (*spanda*). A ce moment-là, *visarga* est pour lui, non plus seulement l'émission, mais cette perpétuelle alternance de contraction et d'expansion qui forme la vie de la Conscience : « là, écrit Abhinavagupta, au niveau le plus haut de la *kuṇḍalinī*, se trouve le *visarga*, beau réceptacle de la « vibration » originelle. Là, le yogin reposera en participant au stade de *matsyodara* » [1]. Immergé en cette énergie première, le yogin parviendra « à ce suprême lieu de repos où tous les univers sont pris en soi et qui n'est rien d'autre que la prise de conscience synthétique d'*AHAM* » [2], cette plénitude du principe, du « Je » absolu qui détient en lui toute la manifestation et qui, selon la formule souvent répétée de l'APS, est le repos de la lumière en elle-même [3].

Avec *SAUḤ*, donc, comme avec *OṂ*, le yogin parvient à s'identifier au niveau le plus haut de l'énergie et de la Parole, à Śiva, maître des cycles de l'univers.

Piṇḍanātha.

Piṇḍanātha, le « seigneur du microcosme », ou *saṃhārabīja*, germe de la résorption, est le *mantra* *RKHKṢEṂ*. Cette formule n'est guère prononçable mais cela n'a pas d'inconvénient puisque l'*uccāra* d'un *mantra* n'implique pas nécessairement sa prononciation empiriquement perceptible. Ce *mantra*, corrélatif de *SAUḤ*, symbolise le pouvoir de résorption de Bhairava, le retour de la manifestation à la pure Conscience tout comme *MAHA* par rapport à *AHAM*. On y retrouve donc aussi

(1) Id., *śl.* 57 (pp. 361-2), *matsyodara* : l'estomac de poisson, qui est l'exemple typique, pour le Trika, de cette contraction et expansion perpétuelle du premier principe. Cf. également les *śloka* suivants : 58, 59 et leur commentaire (pp 362-4) ; *supra*, p. 315.

(2) Id., *śl.* 60 comm. p. 365 : *ahaṃparāmarśamātrarūpatvam eva hi garbhīkṛtāśeṣaviśvatayā paraṃ viśrāntidhāma.*

(3) Abhinavagupta (TĀ, V, 142-144, vol. 3, pp. 456 sq.) donne une description légèrement différente de la mise en efficacité de *SAUḤ* : *AU*, selon ce passage, se manifesterait dans le stade médian de l'énergie, mais au niveau des « cercles » du cœur, de la gorge et des lèvres. Puis le yogin devrait faire l'*uccāra*, ou le *japa*, du *visarga*, cependant que la *kuṇḍalinī* atteint le *dvādaśānta*. Le yogin se tient alors dans le « cœur », connaît le *spanda* et prend contact avec la Conscience Suprême. Dans le PTV (pp. 274-6) et la PTlv (pp. 24 sq.), en commentant le *śloka* 34 (33, pour la PTlv), Abhinavagupta expose encore d'autres méditations de *SAUḤ* où l'*uccāra* et *smaraṇa* du *mantra* font également parvenir l'adepte à la source de la Parole.

le même mouvement interne qui va de la manifestation à la pure conscience par l'intermédiaire de l'énergie, quoique autrement décomposé.

Voici en quels termes — suffisamment obscurs pour dérouter les indiscrets — Abhinavagupta le décrit dans le TĀ : « Cet être (*sat*) qui est d'abord une forme extérieure[ment manifestée] étant dissoute par le feu de la connaissance, il ne reste plus que ce qui demeure de la prise de conscience qui est une résonance intérieure. La condition de l'espace seul étant alors atteinte, par l'effet des trois énergies, on arrive à ce qui n'est que conscience et [cet être] est alors dissout dans ce qui a la résorption pour nature » [1]. Ce passage est explicité par Jayaratha, dans son commentaire, de la façon suivante : on part d'abord de la manifestation extérieure (de l'existant, *sat*, que symbolise le *SA* de *SAUḤ*). Celle-ci doit être saisie par la Conscience qui en a connaissance, connaissance qui est comparée à un feu destructeur qui brûle la manifestation extérieure afin de ne plus laisser subsister que la nature de suprême sujet conscient. Cette flamme de la conscience est symbolisée par le premier phonème du *piṇḍanātha* : *RA* (*RA* et *RAM* sont, en effet, germes du feu) [2]. Il se produit alors une résonance (*nāda*) intérieure qui correspond à l'annihilation de la conscience de l'objectivité afin que ne reste plus que la conscience du « Je » : *ahaṃparāmarśa*. Cette résonance est symbolisée par *KṢ* qui représente, dit Jayaratha, la *kuṇḍalin* résorptrice : *saṃhārakuṇḍalinī*. A ce moment-là, il ne reste plus que la fulguration de la pure Conscience, la vacuité (*śūnya*), l'éther de la conscience : *cidākāśa*, ou espace du cœur (*hṛdvyoman*) que représente le phonème *KHA* [3]. Mais alors interviennent les trois énergies fondamentales de Śiva : *icchā*, *jñāna* et *kriyā śakti* qui, étant au nombre de trois, forment un triangle, *trikoṇa*, que symbolise, on le sait, le phonème *E* (le *trikoṇabīja* ou *yonibīja*) [4] ; aussi, au lieu de *KHA*, a-t-on *KHE*. Ces trois énergies, enfin, se dissolvent dans l'énergie de la conscience transcendante (*cit śakti*), ou énergie de liberté (*svātantryaśakti*) que symbolise *bindu*.

(1) TĀ, IV, 189-190 (vol. 3, p. 220).

tat sad eva bahirūpaṃ prāgbodhāgnivilāpitam||
antarnadatparāmarśaśeṣībhūtaṃ tato 'py alam|
svātmatvam eva saṃprāptaṃ śaktitritayagocarāt||
vedanātmakatām etya saṃhārātmani līyate|

(2) Cf. ch. V, p. 207.

(3) *KHA* est d'ailleurs lui-même souvent considéré comme germe de la résorption : *saṃhārabīja* ; cf. *supra*, p. 337, note 1.

(4) Cf. ch. V, pp. 213-7.

Et on a ainsi $R + KH + KṢ + E + Ṃ = RKHKṢEṂ$ [1].

Le yogin qui, par une ascèse appropriée, s'unit au *piṇḍanātha* fait ainsi retour à la source de toute énergie, de toute Parole, mais envisagée ici dans la perspective de la résorption cosmique. Toutefois, se trouvant par là même à la source de tout, dans le « cœur », il se trouve aussi bien au point de départ de la manifestation qu'à son point de retour [2]. On le constate une fois de plus : tous ces *mantra*, *OṂ*, *AHAM MAHA*, *SAUḤ* ou *piṇḍanātha* mènent le yogin au même point où, identifié à la pulsation originelle de la Conscience, à la source de la Parole, il domine tous les cycles cosmiques.

Nous venons de voir cinq *mantra* qui sont les plus notables du Trika, notamment parce qu'ils symbolisent chacun la plus haute réalité, et dont chacun à lui seul représente, et peut servir à réaliser, le retour de la manifestation (et du disciple) à la source indifférenciée de la Parole. Il ne serait donc peut-être pas inintéressant, pour clore ce chapitre, de voir comment le procès de la résorption cosmique (et de la délivrance) associé, bien entendu, à la montée de la *kuṇḍalinī*, peut aussi être envisagé comme se produisant en liaison avec plusieurs *mantra* ainsi qu'avec les phonèmes du *varṇasamāmnāya* : on trouve cela décrit par Abhinavagupta au début (*śloka* 4-11) du trentième chapitre du TĀ [3], chapitre (d'ailleurs assez court) qui est consacré à la description de quelques *mantra* et de leur usage.

Au départ, la *kuṇḍalinī* se trouve lovée dans le cercle « inférieur », le *mūlādhāra* : l'énergie vitale et cosmique est quiescente — non pas inerte, puisqu'elle anime et soutient la vie du yogin (et, sur le plan cosmique, l'univers), mais elle ne tend pas à sortir de cet état. C'est l'*ādhāraśakti*, l'énergie réceptacle, celle où repose le monde. Dans ce « cercle » se trouvent les quatre éléments grossiers : terre, eau, feu, air, mais non pas l'« espace » (*ākāśa*) car il représente quelque chose de plus subtil et

(1) TĀ, IV, commentaire des *śloka* 189-191 (vol. 3, pp. 220-224). Dans le même sens, TĀ, V, 77-78 et comm. (id., pp. 386-8) et V, 140-150 (id., pp. 460-4).

(2) TĀ, IV, 191 et comm. (vol. 3, pp. 223-4) et V, 140-141 (pp. 455-6).

(3) TĀ, XXX, 4-11 (vol. 12, pp. 175-178). Le MV. (8e chapitre, pp. 46 sq.) décrit des pratiques de culte qui semblent se référer à des représentations analogues à celles que donne ici Abhinavagupta. Mais il faut remarquer toutefois que ni ce dernier, ni Jayaratha, dans son commentaire, ne renvoient au MV., ce que Jayaratha fait pourtant abondamment quelques pages plus loin à propos d'autres *mantra*.

se trouverait donc un peu plus haut. L'énergie reposant ainsi est symbolisée par le « germe de l'illusion » (*māyābīja*) *HRĪṂ* [1], cependant que les quatre éléments le sont respectivement par les quatre *bīja* : *KṢLĀṂ KṢVĪṂ*, *VAṂ* et *KṢAṂ* (*śloka* 4).

Par l'effort du yogin et sous l'effet de ces *mantra* qui, comme tous les *mantra*, tendent vers la résorption, la *kuṇḍalinī* s'éveille et se dresse, toute droite comme un bâton, animée par le souffle ascendant ou par la puissance virile (*ojas*) sublimée du yogin [2]. Elle est représentée par le *mantra HAṂ* [3]. Elle s'élève peu à peu hors du monde matériel et, de fait, apparaissent maintenant les huit aspects [4] de l'intellect (*buddhi*) : le *dharma*, la connaissance, le renoncement et la souveraineté, symbolisés par les *bīja* formés des quatre semi-voyelles *YAṂ*, *RAṂ*, *LAṂ*, *VAṂ* et leurs quatre contraires : *adharma*, ignorance, etc., représentés par quatre *bīja* formés sur les quatre « phonèmes stériles » : *ṚṂ*, *ṜṂ*, *ḶṂ* et *ḸṂ* (*śloka* 5).

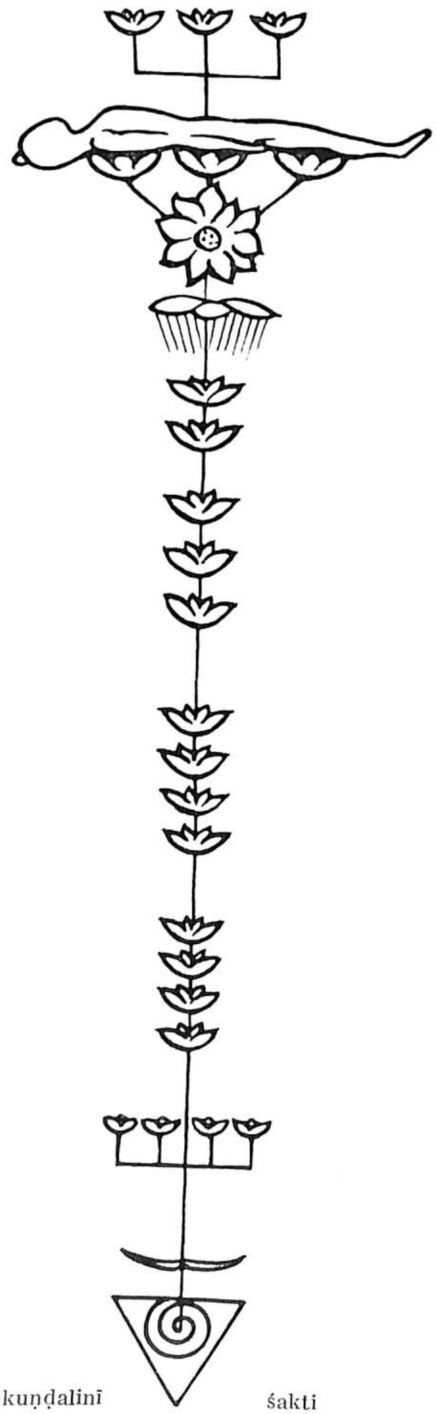
Viennent ensuite, la montée de l'énergie se poursuivant, les trois *kañcuka* : *vidyā*, *māyā* et *kalā* — associés aux *mantra OṂ*, *AUṂ* et *HA* — qui assurent la transition entre ce qui précède, (et qui représente la manifestation impure) et ce qui suit faisant partie de la manifestation pure. En effet, on a maintenant les *tattva* de *śuddhavidyā* et d'*īśvara*, symbolisés par *bindu* et *visarga* (*śloka* 6) et considérés comme formant un lotus, dans le péricarpe duquel se trouve *sadāśiva*, où tout se fond en la pureté propre à ce niveau de la manifestation. De ce péricarpe sortent vingt-quatre étamines symbolisées par les vingt-quatre occlusives, de *KA* à *BHA*, cependant que l'énergie vitale, qui anime tout ce procès, est toujours présente et est représentée par *HA*. Puis on a un lotus à huit pétales où se trouvent les huit voyelles : *A*, *Ā*, *I*, *Ī*, *U*, *Ū*, *E*,

(1) Le PST consacre un chapitre (ch. IV, vol. 1, pp. 49-66) à ce *bījamantra*. Il y apparaît notamment dans un rôle cosmique, comme source de l'univers, les quatre phonèmes qui le composent (*HA-RA-Ī-M*) donnant chacun naissance à un groupe de phonèmes et de *tattva* et amenant ainsi toute la manifestation à l'existence. C'est évidemment en tant qu'origine du monde que *HRĪṂ* est « germe de l'illusion ». Mais il va de soi que lorsqu'on connaît son mode d'opération, qu'on peut « réaliser » et réactualiser cette opération, on dispose par là même d'une voie de délivrance hors de cette même illusion, puisqu'on peut dès lors parcourir volontairement le procès créateur en le remontant jusqu'à sa source.

(2) Sur l'équivalence d'*ojas* et de *prāṇa* en tant qu'énergie vitale, cf. PTV, pp. 46 sq. : il s'agit toujours de la même énergie sous différentes formes.

(3) *HA* symbolise habituellement l'énergie.

(4) Cf. Sāṃkhya Kārikā, 23.


unmanā
3 énergies : śakti, *vyāpinī*, *samanā*
IRAṂ
KṢAṂ *śiva mahāpreta*
8 voyelles : *HAṂ*, etc.
24 consonnes : *KA* à *BHA*
Īśana
śuddhavidyā
HA *kalā*
AUṂ *māyā*
OṂ *vidyā*
ḶṂ *anaiśvarya*
ḶṂ *avairagya*
ṜṂ *ajñāna*
ṚṂ *adharma*
VAṂ *aiśvarya*
LAṂ *vairagya*
RAṂ *jñāna*
YAṂ *dharma*
HAṂ
KṢLĀṂ, KṢVĪṂ, VAṂ, KṢAṂ,
4 éléments
HRĪṂ
kuṇḍalinī
śakti

AI, *O*, *AU*, correspondant chacune à un pétale et associées à l'énergie vitale (*HA*) et à *bindu* — ce qui donne les huit *bīja* : *HAṂ*, *HĀṂ*, etc., les huit voyelles et *prāṇa* représentant neuf énergies (neuf est en effet trois fois trois) (*śloka* 7).

Le lotus est surmonté d'un triple *maṇḍala*, symbolisé par les *bīja* des trois sifflantes *ŚAṂ*, *ṢAM* et *SAṂ* [1] et qui représente la triade du feu, du soleil et de la lune, c'est-à-dire la triple nature, ou les trois énergies de Śiva [2]. Celui-ci repose sur ce triple *maṇḍala*, sous la forme d'un cadavre ; c'est le grand esprit, *mahāpreta*, Śiva lui-même, qui est sans vie dans la mesure où il est séparé de ses énergies (ou de son énergie virile : *ojaḥsaṃbhinna*). Il est symbolisé par *KṢAṂ*. De son nombril sort, avec le *mantra* *IRAṂ*, le trident (*triśūla*) auquel est associé le *bindu* qui ici, comme dans le cas de *piṇḍanātha*, représente l'énergie de la conscience transcendante. Dans le PTV [3], Abhinavagupta, en se référant au MV. (VII, 68 sq.), précise que les trois pointes du trident correspondent à *śakti*, *vyāpinī* et *samanā* et qu'elles se terminent par trois lotus blancs au-dessus desquels se trouve encore *unmanā*, la Parole transcendante.

Cette montée de la kuṇḍalinī peut être représentée par le dessin de la page ci-contre : on a ainsi encore une fois — avec la délivrance de l'adepte — un retour de la manifestation à sa source transcendante.

(1) On remarquera la position très élevée des sifflantes : elles viennent après les voyelles. Mais celles-ci et toutes les occlusives, sifflantes incluses, sont, dans chaque série, données dans l'ordre de l'émanation, ce qui est contradictoire : la pratique tantrique ne tient pas nécessairement compte des spéculations des métaphysiciens.

(2) Cf. ch. III, p. 119, note et 133-6.

(3) PTV, pp. 128-9 ; cf. Sv.T. II, 81, comm. (vol. 1, 2°, pp. 47-8).

CONCLUSION

L'activité toute puissante de la Parole, dont on a vu au cours de cette étude divers aspects tels que les décrit le Śivaisme du Cachemire, nous est apparue comme à la fois humaine et cosmique et comme toujours associée à un double mouvement d'expansion et de rétraction, à une sorte de pulsation éternelle qui est la vie même de l'Énergie-Parole. Sous son aspect le plus haut c'est la « vibration » (*spanda*) qui est l'essence même de la Réalité. Plus bas ce sera le mouvement d'apparition et de disparition des mondes, la continuelle alternance, qui caractérise toute existence. Mais il s'agit toujours de la même pulsation. Ainsi la Parole, qui est autonomie créatrice, pure liberté et qui, « en essence », ne déchoit jamais de cette perfection première car elle est l'origine éternelle (non pas le commencement temporel) de toute chose, la Parole se limite pourtant, amène le monde empirique à l'existence, devient le langage humain, source d'erreur et d'esclavage. Mais source aussi de la délivrance, puisque son mouvement est double et puisque la réalité omniprésente n'est que cachée à l'ignorant et que l'adepte saura la « reconnaître » sous le voile des « conventions » et qu'il y parviendra plus encore s'il fait usage des *mantra* qui sont à la limite du langage et en qui demeurent, condensées et suprêmement efficaces, toutes les puissances de la Parole, et notamment sa puissance salvatrice.

Mais si l'Énergie est Parole, si tout se fait en et par celle-ci, on aura noté aussi que le mouvement de la Parole part d'un point — et y retourne — où toute parole, tout son, s'éteint dans le silence. On a vu cela aussi bien à propos de la *kuṇḍalinī* que de *paravāk*, de l'émanation phonématique, des six cheminements, ou de l'*uccāra* de *OṂ*. D'ailleurs, exalter les *bījamantra*, comme le fait le tantrisme, n'est-ce pas placer au plus haut une forme de la parole « située hors du langage et éventuellement jusqu'à la zone du silence » [1]? La Parole qu'exaltent les diverses écoles tantriques n'est pas celle du langage explicite, bavard. Elle est, au contraire, d'autant plus haute qu'elle est plus éloignée de tout langage et plus proche du silence et c'est de celui-ci qu'elle naît. Le Transcendant, c'est la pure Conscience silencieuse et immobile, mais

(1) L. Renou, E.V.P., VI, p. 12.

origine de la Parole et de la vie et inséparablement unie à elles. Les cosmogonies tantriques de la Parole sont donc, en somme, des cosmogonies issues du Silence. C'est, d'ailleurs, nous l'avons noté, chose conforme à la plus ancienne pensée indienne que d'affirmer la supériorité de l'invisible sur le visible, du silence sur la Parole et le tantrisme reste fidèle sur bien des points à cette pensée.

Ainsi, une étude consacrée aux puissances de la Parole aboutit en définitive à reconnaître la suprématie du Silence. Mais d'un silence riche de toutes les possibilités de la Parole, de toutes celles du langage, même ; tout comme l'absolu inconditionné est, pour la pensée tantrique, riche de toute la diversité qui naîtra de lui, sans lui porter atteinte, qu'il domine et transcende, mais qu'il sous-tend et imprègne aussi. C'est ainsi qu'en s'élevant du langage vers les niveaux d'où il provient, on arrive finalement à sa source, qui est silence : *OṂ* se fond en la résonance, *nāda*, qui se résorbe à son tour peu à peu dans la pure lumière de la Conscience, dans le silence du Transcendant. Mais celui-ci est en même temps indissolublement uni à la Parole, qui est son Énergie et c'est en celle-ci et par celle-ci que tout se fait : l'origine de l'énergie, écrit Abhinavagupta dans le PTV (pp. 220-22), se trouve dans l'union de Śiva avec la Parole suprême et l'univers n'est qu'une forme que prend l'énergie, c'est le corps cosmique né de la parole de Bhairava.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Textes (et traductions)

1) *Veda, Brāhmaṇa, Upaniṣad*

Aitareya Āraṇyaka, Bibliotheca Indica n° 82, Calcutta, 1876.

Aitareya Brāhmaṇa, Bibliotheca Indica. Calcutta, 1895.

— The Aitareya and Kauṣitaki Brāhmaṇas of the Rig-Veda, translated from the original sanskrit by A. Berriedale Keith, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1902 (Harvard Oriental Series).

Aitareya Upaniṣad, publiée et traduite par L. Silburn, Paris, Ad. Maisonneuve, 1950 (Les Upanishad, n° X).

Atharvaveda Saṃhitā, ed. R. Roth et W. D. Whitney, Berlin, 1924.

— The Atharvaveda, translated, with a critical and exegetical commentary, by W. Dwight Whitney, revised and edited by C. R. Lanman, 2 vol., Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1905, (Harvard Oriental Series).

Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, traduite et annotée par E. Senart, Paris, Sté d'Édition « Les Belles Lettres », 1934.

— The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, with the commentary of Sri Madhvāchārya, published by Dr. L. M. Basu, Allahabad, The Panini Office, 1923 (Sacred Books of the Hindus).

Brahmabindūpaniṣad, publiée et traduite par B. Tubini, Paris, Ad. Maisonneuve, 1952 (Les Upanishad, n° XII).

Chāndogya-Upaniṣad, traduite et annotée par E. Senart, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1930.

Gopatha Brāhmaṇa, dans Bloomfield, *The Atharvaveda*, Strassburg, 1899 (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde).

Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa, the Jaiminīya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmaṇa, text and translation by Hanns Oertel, J.A.O.S., XVI, 1894.

Kāthaka Saṃkalana (du Yajurveda), Suryakanta, Lahore, 1943.

Katha Upaniṣad, publié et traduit par L. Renou, Paris, Adrien Maisonneuve, 1943 (Les Upanishad, n° III).

Kauṣītaki Brāhmaṇa, herausgegeben und überzetzt von B. Lindner, Jena, 1887.

Kauṣ taki Upaniṣad, publiée et traduite par L. Renou, Paris, Adrien Maisonneuve, 1948 (Les Upanishad, n° VI).

Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad, édition critique avec une traduction française, une étude et des notes et, en annexe, la Prāṇāgnihotra Upaniṣad, par Jean Varenne, Paris, E. De Boccard, 1960, 2 vol.

(Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série in-8°, fasc. 11 et 13).
Maitrayaṇa saṃhitā (du Yajur Veda), herausgegeben von Leopold von Schroeder, Leipzig, 1881-1886.
Maitry Upaniṣad, publiée et traduite par A.-M. Esnoul, Paris, Adrien Maisonneuve, 1952 (Les Upanishad, n° XV).
Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gauḍapada, publiée et traduite par Em. Lesimple, Paris, Adrien Maisonneuve, 1944 (Les Upanishad, n° V).
Muṇḍaka Upaniṣad, publiée et traduite par Jacqueline Maury, Paris, Adrien Maisonneuve, 1943 (Les Upanishad, n° IV).
Pañcaviṃśa Brāhmaṇa, translated by Caland, Calcutta, 1931.
Prāṇāgnihotra Upaniṣad, cf. Māhānarayaṇa Upaniṣad.
Praṇava Upaniṣad, cf. Gopatha Brāhmaṇa.
Praśna Upaniṣad, publiée et traduite par J. Bousquet, Paris, Adrien Maisonneuve, 1948 (Les Upanishad, n° VIII).
Ṛgveda Saṃhitā, edited by Max Müller, 6 vol. London, 1849-1874.
— Der Rig-veda aus dem Sanskrit ins Deutsch übersetzt, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951-57, 4 vol. (Harvard Oriental Series).
Śatapatha Brāhmaṇa, ed. A. Weber, Berlin, 1855.
— The Śatapatha Brāhmaṇa, translated by J. E. Eggeling, 5 vol., Oxford, 1882-1900 (Sacred Books of the East).
Svetāśvatara Upaniṣad, publiée et traduite par Aliette Silburn, Paris, Adrien Maisonneuve, 1948 (Les Upanishad, n° VII).
Taittirīya Brāhmaṇa, Ānandāshram Sanskrit Series, 37. Poona, 1898.
Taittirīya Saṃhitā, Ānandāshram Sanskrit Series, 42. Poona (1900-1905).
— The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṃhitā, translated into English by A. B. Keith, 2 vol. Cambridge (Mass.), 1914 (Harvard Oriental Series).
Taittirīya Upaniṣad, publiée et traduite par Em. Lesimple, Paris, Adrien Maisonneuve, 1948 (Les Upanishad, n° IX).

2) *Grammaire, philosophie grammaticale, darśana*

Bhartṛhari, Vākyapadīya, Banaras, 1887 (Benares Sanskrit Series).
Nandikeśvara Kāśikā, Upamaṇyukṛtaṭikāsahitā, Calcutta, Metropolitan Printing and Publishing House, 1937 (The Calcutta Sanskrit Series n° XXIV).
Pāṇini, Aṣṭādhāyī, édition et traduction O. Böhtlingk, Leipzig, 1887. La grammaire de Pāṇini, traduite du sanskrit avec des extraits des commentaires indigènes par L. Renou, Paris, Klincksieck, 1947-1954.
Pāṇinīya Sikṣā, édition et traduction par A. Weber. Indische Studien, IV, Leipzig, 1858.
Atharvaprātiśākhya, edited and translated by W.D. Whitney, J.A.O.S., VII, 1886.
Ṛkprātiśākhya, édition et traduction par M. D. Shastri, Lahore, 1937.

Śabara Bhāṣya, translated into English by Sir Ganganath Jha, Baroda, Oriental Institute, 1933-1945, 4 vol. (Gaekwad Oriental Series, vol. 66, 70, 73, 103).

Sphoṭa Siddhi (La démonstration du sphoṭa) par Mandana Misra, texte avec introduction, traduction et commentaire par Madeleine Biardeau, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1958.

Tattvabindu, de Vācaspatimiśra, édition critique, traduction et introduction par Madeleine Biardeau, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1956.

Nyāyasūtra avec le bhāṣya de Vātsyāyana Ānandāshram. Sk. Ser. 91., Poona, 1922.

— traduction de certains passages par Madeleine Biardeau, cours à l'École Pratique des Hautes Études, 1960-61.

Tarkasaṃgraha, d'Annambhaṭṭa : Le Compendium des Topiques (Tarkasaṃgraha) d'Annambhaṭṭa, avec des extraits de trois commentaires indiens (texte et traduction) et un commentaire par A. Foucher, Paris, Adrien Maisonneuve, 1949.

Sāṃkya kārikā, The Sāṃkhya-Kārikā, Īśvara Kṛṣṇa's Memorable Verses on Sāṃkhya Philosophy with the commentary of Gauḍapadācārya, critically edited with introduction, translation & notes by Dr. Har Dutt Sharma, Poona. Oriental Book Agency, 1933 (Poona Oriental series, n° 9).

— Texte sanskrit et traduction française d'A.-M. Esnoul, Paris, Ste d'édition « Les Belles Lettres », 1963.

Sarvadarśanasaṃgraha, de Madhavācārya. Poona, Bhandarkar Oriental Institute, 1951.

— traduction par Cowell et Gough. London, Trübner Or. Series, 1882.

3) *Yoga, Upaniṣad yogiques et sectaires*

Pātañjalayogasutrāṇi, vācaspatimiśraviracitaṭikasaṃvalitavyāsabhāṣyasametāni, Ānandāśram Sanskrit Series, n° 47.

— traduction : The Yoga-System of Patañjali, by J. H. Woods, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1927 (Harvard Oriental Series, vol. 17).

Gheraṇḍa Saṃhita (text and translation) by Sri Chandra Vasu, Adyar, Theosophical Publishing House, 1933.

Haṭhayogapradīpika of Svātmarāma Svāmin, text and English translation by yogi Srinivāsa Iyangār, Adyar, Theosophical Publishing House, 1949.

Ṣaṭ-Cakra-nirūpaṇa et Pādukapāñcaka, édités et traduits par A. Avalon sous le titre : The Serpent Power, being the Shat-chakra-nirūpaṇa and Pāduka-Panchaka, 2 works on Laya Yoga, Madras, Ganesh & C°, 1953.

Yoga Upaniṣad, Adyar Library, 1920.

— traduction, The yoga Upaniṣads, translated into English by T. R. Srinivasa Ayyangar, The Adyar Library, 1952.
Śaiva Upaniṣad (texte), The Adyar Library, 1950.
— traduction : Śaiva Upaniṣads, translated into English by T. R. Srinivasa Ayyangar, The Adyar Library, 1953.
Śākti Upaniṣad (texte), The Adyar Library, 1950.
The Minor Upaniṣads, critically edited by F. Otto Schrader, vol. 1. Saṃnyāsa-Upaniṣads, The Adyar Library, 1912.

4) *Trika*

Sigles

APS Ajaḍapramātṛsiddhi d'Utpaladeva, cf. Siddhitrayī.
Bodhavilāsa, de Kṣemarāja, édition, traduction et notes de Corado Pensa, Riv. Stud. Or., vol. XXXVI, 1961, pp. 135-136.
IPK Īśvarapratyabhijñā Kārikā, d'Utpaladeva, avec la Vṛtti du même, Srinagar, 1921, Kashmir Series of Texts & Studies, nº 34 (publié avec la Siddhitrayī).
IPV Īśvarapratyabhijñāsūtra Vimarśinī, d'Abhinavagupta : Bhāskarī, a commentary on the Īśvarapratyabhijñāvimarśinī of Abhinavagupta, edited by K. A. Subramanya Iyer and Dr. K. C. Pandey, vol. 1 & 2, Allahabad, 1938-1950.
Vol. 3, Bhāskarī, an English translation of the Īśvara Pratyabhijñā Vimarśinī in the light of the Bhāskarī, by K. C. Pandey, Lucknow, 1954 (the Princess of Wales Saraswati Bhavana Series, nos 70 et 84).
IPVV Īśvarapratyabhijñā Vivṛtti Vimarśinī, d'Abhinavagupta, 3 vol., Bombay, 1938-1943, KSTS, nos 60, 62, 65.
KKV Kāmakalāvilāsa by Puṇyānandanātha, translated with commentary by Arthur Avalon, Madras, Ganesh & Cº Ltd, 1953.
Id., Bombay, 1918, KSTS, nº 12.
Mahānayaprakāśa, de Rājaṇaka Śitikaṇṭha, Bombay, 1918 (KSTS, nº 21).
MM Mahārthamañjarī, de Maheśvarānanda avec le commentaire du même, Bombay, 1918, KSTS, nº 11.
MV Mālinīvijayottara Tantra, Bombay, 1922, KSTS, nº 37.
MVV Mālinīvijaya vārttika, d'Abhinavagupta, Srinagar, 1921, KSTS, nº 31.
NT. Netra Tantra, avec le commentaire de Kṣemarāja, 2 vol. Bombay, 1926, et 1939, KSTS, nos 46 et 61.
Paramārcanatriṃśika, de Nāgarjuna, édition, trad. et notes par R. Taticchi, Riv. Stud. Or., vol. XXXV, 1960, pp. 191-199.
PS. Paramārthasāra (d'Abhinavagupta), texte sanskrit édité et traduit par Lilian Silburn, Paris, E. de Boccard, 1957 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série in 8º, fasc. 5).

Id., avec commentaire de Yogarāja, Bombay, 1916, KSTS, nº VII.
Parāprāveśikā de Kṣemarāja, Srinagar, 1918, KSTS, nº 15 (édité en un volume avec le Ṣaṭtriṃśattattvasaṃdoha, etc.).

PTV Parātriṃśikā Vivaraṇa, d'Abhinavagupta, Srinagar, 1918, KSTS, nº 18.

PTlv Parātrīśikālaghuvṛtti, d'Abhinavagupta, Srinagar, 1947, KSTS, nº 68.
Parātrīśikātātparyadīpikā, Srinagar, 1947, KSTS, nº 74.
Parātrīśikāvivṛtti de Lakṣmīrāma, Srinagar, 1947, KSTS, nº 69.

PHṛ Pratyabhijñāhṛdaya, de Kṣemarāja, The Secret of Recognition, ... translation & notes by E. Baer and Kurt F. Leidecker, Madras, Adyar Library, 1938.
Pratyabhijñākārikāvṛtti, d'Utpaladeva, cf. Īśvarapratyabhijñākārikā.
Ṣaṭtriṃśattattvasaṃdoha, commentaire de Rājanaka Ānanda, Bombay, 1918, KSTS, nº 13.

ST Siddhitrayī, d'Utpaladeva (dont la 1e est l'Ajaḍapramātṛsiddhi) Srinagar, 1921. KSTS, nº 34.

ŚD Śivadṛṣṭi, de Somānanda, avec le commentaire (Vṛtti) d'Utpaladeva, Srinagar, 1934, KSTS, nº 54.

ŚS Śiva Sūtra, de Vasugupta, publiés avec la :

ŚSV Śiva Sūtra Vimarśinī, de Kṣemarāja, Srinagar, 1911, KSTS, nº 1. The Śiva Sūtra Vimarśinī of Kṣemarāja translated into English by P. T. Srinivas Iyengar, Allahabad, 1911-12. Indian Thought, vol. III-IV.

ŚSvārt Śiva Sūtra Vārttika, de Bhāskara, publié avec la :

ŚSvr Śiva Sūtra Vṛtti, de Kṣemarāja, Srinagar, 1913, KSTS, nºs 4 et 5.

Sv.T Svacchanda Tantra, avec le commentaire de Kṣemarāja, 7 vol., Bombay 1921-1935, KSTS, nºs 31, 38, 44, 48, 51, 53, 56.

Sp.K Spanda Kārikā, de Vasugupta avec le commentaire de Rāmakaṇṭha, Srinagar, 1913, KSTS, nº 6.
Spandakārikā Vṛtti, de Kallaṭa, Srinagar, 1913, KSTS, nº 5, (publié avec la Śivasutra Vṛtti).

Sp.N Spandanirṇaya de Kṣemarāja, texte et traduction anglaise, Srinagar, 1925. KSTS nº 42.

Sp.S Spandasaṃdoha, de Kṣemarāja, Srinagar, 1917, KSTS, nº 16.
Stavacintāmaṇi, de Bhaṭṭa Nārāyaṇa, édité et traduit par Lilian Silburn, Paris, E. de Boccard, 1963 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série in-8º, fasc. 19).

TĀ Tantrāloka, d'Abhinavagupta, avec le commentaire de Jayaratha, 12 vol. Srinagar-Bombay, 1918-1938, nºs 3, 28, 30, 36, 35, 29, 41, 47, 59, 57, 58.

TS Tantrasāra, d'Abhinavagupta, Bombay, 1918, KSTS, nºs 18.
Abhinavagupta : Essenza dei Tantra, introduzione, traduzione et note di Raniero Gnoli, Torino, Boringhieri, 1960.

VM Vāmakeśvarīmata, avec le commentaire de Jayaratha, Srinagar, 1945, KSTS, nº 66.

VS Vātūlanātha Sūtra, avec la Vṛtti d'Anantaśaktipāda, texte et traduction anglaise, Bombay, 1923, KSTS, nº 39.

Vātūlanātha Sūtra, avec le commentaire d'Anantaśaktipāda, traduction par Lilian Silburn, Paris, E. de Boccard, 1959 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série in 8º, fasc. 8).

V.Bh Vijñānabhairava, avec le commentaire partiel de Kṣemarāja puis celui de Śivopadhyaya, Bombay, 1918, KSTS, nº 8.

Le Vijñāna Bhairava, texte traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, E. de Boccard, 1961 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série in 8º, fasc. 15).

5) *Autres Tantra*

Jñ.T. Jñānārṇavatantra, Ānandāśram Sanskrit Series, vol. 69, 1952.

Kaulajñānanirṇaya and some minor texts of the school of Matsyendranātha, edited by P. C. Bagchi, Calcutta, 1934 (Calcutta Sanskrit Series, nº 3).

Kramadīpikā (a tantric text) edited by Ram Chandra Kak and Harabhatta Shastri, Srinagar, 1929.

Kulacūḍamaṇi Nigama, edited by A. Avalon, Madras Ganesh & Cº, 1956.

Kulārṇava Tantra, edited by A. Avalon, London, 1917 (Tantrik Texts, vol. V).

MNT Mahānirvāṇa Tantra, texte dans : The Great Liberation (Mahānirvāṇa Tantra) a translation from the sanskrit, with commentary by A. Avalon, Madras, Ganesh & Cº, 1927.

PST. Prapañchasāratantram, edited by A. Avalon, 2 vol., Calcutta, 1935 (Tantrik texts, vol. XVIII et XIX).

ŚT. Sharadatilakatantram, edited by A. Avalon, 2 vol. Calcutta, 1933 (Tantrik texts, vol. XVI et XVII).

Tantrarājatantram, edited by A. Avalon, 2 vol. Calcutta (Tantrik texts).

Tantrarāja Tantra, a short analysis by Sir John Woodroffe, Madras, Ganesh & Cº, 1954.

6) *Śivaïsme dualiste, Śaivasiddhānta, Śrīvidyā*

NK. Nādakārikā, de Rāmakaṇṭha, avec le commentaire d'Aghoraśiva.

RT. Ratnatraya de Śrīkaṇṭha avec le commentaire de Rāmakaṇṭha, ces deux ouvrages publiés en 1 vol., avec les Bhogakārikā, Mokṣakārikā et Paramokṣanirāsakārikā, par N. Kṛṣṇānandaśāstri, Śrirangam, 1925.

Rauravāgama, édition critique par R. N. Bhatt, vol. 1, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1961.

Śaivaparibhāsa of Śrī Śivāgrayogīndrajñānaśivācārya, edited by H. R. Rangaswamy Iyengar & R. Ramaśāstri, Mysore, 1950 (Oriental Research Institute Publications).

Tattvaprakāśa of Śrī Bhojadeva, with the commentary Tātparyadīpikā of Śrikumāra, Trivandrum, Government Press, 1920 (Trivandrum Sanskrit Series, LXVIII).

LSN. Lalitasahasranāma, with the Saubhagya-Bhāskara Bhāṣya of Bhāskararāya, Bombay, Nirnayasagar Press, 1935.

Id., with Bhāskararāya's Commentary, translated into English by R. Anantakrishna Śāstry, Adyar, The Theosophical Publishing House, 1951.

Varivasyārahasya of Śrī Bhāskararāya Makhin, with his own commentary « Prakāśa », edited with English translation by Pandit S. Subrahmanya Śāstri. Adyar, The Adyar Library, 1948.

Saundarya-Laharī (The Ocean of Beauty) by Śrī Śaṅkara-Bhagavatpāda, edition and translation by S. Subrahmanya Śāstri and T. R. Srinivāsa Ayyangar, Adyar, The Theosophical Publishing House, 1948.

Id., autre édition avec plusieurs commentaires, Madras, Ganesh & Co, 1957.

7) *Pāñcarātra*

ABS. Ahirbudhnya Saṃhitā of the Pāñcarātra Āgama, edited by M. D. Rāmānujācārya under supervision of Dr. F. Otto Schrader, 2 vol. Adyar, Madras, 1916.

J.S. Jayākhya Saṃhitā, critically edited, with introduction, etc, by Embar Krishnamacharya, with a foreword by Dr. B. Bhattacharyya, Baroda, Oriental Institute, 1931 (Gaekwad Oriental Series, vol. 54).

LT. Lakṣmī Tantra, a pāñcarātra āgama, edited with sanskrit gloss and introduction by Pandit V. Krishnamacharya, Adyar, The Adyar Library and Research Centre, 1959.

II. — Ouvrages consultés

1) *Ouvrages généraux*

S. N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 vol., Cambridge University Press, 1951-55.

J. N. Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India*, Londres, Oxford University Press, 1920.

H. von Glasenapp, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1940.

Jan Gonda, *Die Religionen Indiens*, 1) *Veda und älterer Hinduismus* ; 2) *Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960-1963.

W. Kirfel, *Symbolik des Hinduismus und des Jainismus*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1959.

L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique, manuel des études indiennes*, 1e vol. Paris, Payot, 1947 ; 2e vol. Paris, B.E.F.E.O., Imprimerie Nationale, 1953.

M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, 2 vol., Calcutta, University of Calcutta Press, 1927-33.

Heinrich Zimmer, *Mythes et Symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, Payot, 1951.

2) *Ouvrages spéciaux, articles*

W. S. Allen, *Phonetics in Ancient India*, London, Oxford University Press, 1953 (London Oriental Series, vol. 1).

Arthur Avalon, (Sir John Woodroffe), *The Serpent Power*, Madras, Ganesh & Co, 1953.

Id., *Principles of Tantra* (*Tantra tattva*). Madras, Ganesh & Co, 1952.

P. C. Bagchi, Introduction à *Kaulajñānanirṇaya*, Calcutta, 1934 (Calcutta Sanskrit Series, no 3).

Id., *Studies in the Tantras*, part 1. Calcutta, University of Calcutta, 1939.

A. Bergaigne, *La Religion Védique d'après les Hymnes du Rigveda*, 3 vol., Paris, F. Vieweg, 1878-83.

R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Strassburg, 1913 (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, III. 6).

B. Bhattacharyya, introduction à *Jayākhya Saṃhitā*. Baroda, 1931 (G.O.S., vol. 54).

Jules Bloch, *La prononciation de R en sanskrit*, B.E.F.E.O., tome 44, pp. 43-45.

M. Bloomfield, *The Atharvaveda*, Strassburg, 1899 (Grundriss der indo-arischen Philologie and Altertumskunde, III. 6).

J. A. B. van Buitenen, *Notes on akṣara*, Bull. of the Deccan College Research Institute, vol. XVII, no 3, Dec. 1955, pp. 204-215.

Id., *Akṣara*, J.A.O.S., vol. 79 (1959), pp. 176-187.

Id., *Studies in Sāṃkhya*, II et III, J.A.O.S., vol. 77 (1957), pp. 15 sq.

Chintaharan Chakravarty, *Antiquity of Tantricism*, Indian Historical quarterly, vol. VI, 1930, pp. 114-126.

Id., *Controversy regarding the authority of the Tantras*, in Commemorative Essays presented to K. B. Pathak, Poona, 1934, pp. 210-220.

P. C. Chakravarti, *The Linguistic Speculations of the Hindus*, University of Calcutta, 1933.

Id., *The Philosophy of Sanskrit Grammar*, University of Calcutta, 1930.

Jagadish Chandra Chatterji, *Kashmir Shaivaism*, part I, Srinagar, Kashmir, 1914 (KSTS.).

Kshitish Chandra Chatterji, *Technical Terms and Technique of Sanskrit grammar*, part I, Calcutta, Visvanath Chatterji, 1948.

S. K. Das, *Śakti or Divine Power*, University of Calcutta, 1934.

S. B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults* (*as Background of Bengali Literature*), University of Calcutta, 1946.

Id., *An Introduction to Tantric Buddhism*, University of Calcutta, 1950.

S. N. Dasgupta, *A General Introduction to Tantric Philosophy*, publiée dans *Philosophical Essays*.

Mircea Eliade, *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948.

Id., *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954.

A. H. Ewing, *The Hindu Conception of the Functions of Breath*, J.A.O.S., vol. XXII, 2e partie, 1901, pp. 249-308.

Maryla Falk, *Il Mito Psicologico nell India Antica*, Roma, Memoria d. Reale Acad. Nazionale dei Lincei, 1939.

Id., *Nāmarūpa and Dharmarūpa*, University of Calcutta, 1943.

Id., *Amāvāsya in Mythical and Philosophic Thought*, I.H.Q., XVIII, 1942, pp. 26-45.

Maryla Falk et Jean Przyluski, *Aspects d'une Psycho-physiologie dans l'Inde et en Extrême-Orient*, Bulletin of the School of Oriental Studies, vol IX, part. 3, pp. 723-8.

Jean Filliozat, *Étude de Démonologie Indienne : le Kumaratantra de Rāvaṇa*, Paris, Imprimerie Nationale, 1937.

Id., *La doctrine classique de la médecine indienne*, Paris, Imprimerie Nationale, 1949.

Id., *Les āgama çivaïtes*, introduction à l'édition du Rauravāgama par R. N. Bhatt, Pondichéry, Institut français d'Indologie, 1961.

H. von Glasenapp, *Tantrismus und Saktismus*, Ostasiatische Zeitschrift, Neue Folge, b. XII, 1936, pp. 120-133.

Raniero Gnoli, *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Rome, I.S.M.E.O., 1956.

Id., introduction à la traduction du Tantrasāra d'Abhinavagupta : *Essenza dei Tantra*, Torino, 1960.

Id., *Alcune Techniche Yoga nel Scuola Saiva*, Riv. Stud. Orientali, XXIX, 1956, pp. 279-290.

Id., *Vāc, il Secondo Capitolo della Śivadṛṣṭi di Somānanda*, Riv. Stud. Orientali, vol. XXXIV, 1959, pp. 5-75.

Id., *Vāc, Passi Scelti e Tradotti del Parātriṃśakā vivaraṇa*, Riv. Stud. Orientali, vol. XXXIV, 1959, pp. 163-182 et vol. XXXV, 1960, pp. 63-83.

Jan Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, Utrecht, N.V. A. Oosthoek, 1954.

Id., *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950.

G. A. Grierson, *The Śarada Alphabet*, J.R.A.S., Oct. 1916, pp. 677-708.

J. W. Hauer, *Der Yoga, ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1958.

R. C. Hazra, *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*, Dacca, The University of Dacca, 1940.

Gopinath Kaviraj, *The Doctrine of Pratibhā in Indian Philosophy*, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, V, 1924, pp. 1-18 et 113-132.

H. Lommel, *Anahita-Sarasvati*, in Asiatica, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1954, pp. 405-413.

H. Luders, *Die Soḍaśakalāvidyā*, in Philologica Indica, pp. 509 sq.

A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1897 (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, III, 1).

J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, 3 vol. Zurich-Leipzig, 1937.

P. M. Modi, *Akṣara, a Forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy*, Baroda, State Press, 1932.

P. Mus, *Barabudur*, Paris, Geuthner, 1935.

F. Nowotny, *Eine durch Miniaturen erläuterte Doctrina Mystica aus Srinagar*, La Haye, Mouton & C°, 1958 (Indo-Iranian Monographs, vol. 3).

K. C. Pandey, *Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study*, Banaras, Chowkhamba Sanskrit Series, 1935.

Id., *Comparative Aesthetics*, vol. I, *Indian Aesthetics*, Banaras, Chowkhamba Sanskrit Series, 1950.

Id., *Bhāskarī*, vol. III, *an English translation of the Iśvara Pratyabhijñā Vimarśinī in the light, of the Bhāskarī, with an outline of History of Saiva Philosophy*, Lucknow, 1954.

J. H. Piet, *A logical Presentation of the Saiva Siddhānta Philosophy*, Madras, The Christian Literature Society of India, 1952.

P. H. Pott, *Yoga en Yantra*, Leiden, E. J. Brill, 1946.

S. C. Ray, *Studies on the History of Religion in Ancient Kāśmīra*, Journal of Bihar Research Society, vol. 41 (1955), pp. 168-199.

Louis Renou, *Connexion entre le Rituel et la Grammaire en Sanskrit*, J. As. 1941-2, pp. 105-165.

L. Renou et L. Silburn, *Sur la notion de Brahman*, J. As, 1949, pp. 7 sq.

Louis Renou, *Virāj*, J. As, 1952, pp. 141 sq.

Id., *Vocabulaire du Rituel Védique*, Paris, Klincksieck, 1954.

Id., *Études Védiques et Paninéenes* (EVP) Tomes I et sq. Paris, 1955-, notamment : *Les pouvoirs de la Parole dans le Ṛgveda* (EVP, I, pp. 1-27) et *Le Destin du Veda dans l'Inde* (EVP, VI).

Id., *Études sur le Vocabulaire du Ṛgveda*, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1958.

Id., *Terminologie grammaticale du Sanskrit*, Paris, Honoré Champion, 1957 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 280-282).

D. S. Ruegg, *Contributions à l'Histoire de la Philosophie linguistique indienne*, Paris, Ed. de Boccard, 1959 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série in-8°, fasc. 7).

K. Madhava Krishna Sarma, *Vāk before Bhartṛhari*, Poona Orientalist, VIII, 1943, pp. 21-36.

H. W. Schomerus, *Der Çaiva-Siddhānta, eine Mystik Indiens nach den tamulischen Quellen bearbeitet und dargestellt*, Leipzig, 1912.

F. Otto SCHRADER, *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*, Adyar Library, 1916.

R. SHAMASHASTRY, *The Origin of the Devnāgarī Alphabet*, Indian Antiquary, vol. 35, 1906, pp. 253 sq, 270 sq. et 311 sq.

L. SILBURN, Les introductions et commentaires des traductions du Paramārthasāra, des Vātūlanātha Sūtra, du Vijñāna Bhairava, etc. (Paris, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne).

O. STRAUS, *Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme*, Z.D.M.G., 81 (1927) pp. 99-151.

P. THIEME, *Brahman*, Z.D.M.G., 102 (1952), pp. 91-129.

Ram Suresh TRIPATHI, *Kaśmīr Śaivāgama mẽ vāk*, Vikramadityasimha-Sanatanadharma Kālej Patrika, 1955.

G. TUCCI, *Tracce di Culto Lunare in India*, Riv. Stud. Orientali, 1919, vol. XII, pp. 419 sq.

ID., *Animadversiones Indicae*, J.R.A.S.B., New series vol. XXVI, 1930, pp. 215 sq.

ID., *Teoria e Practica del Mandala con particolare riguardo alla moderna psicologia del profonda*, Roma, Astrolabio, 1949 (traduction anglaise, *The Theory and Practice of the Mandala*, London, Rider & C°, 1961).

A. WEBER, *Vac und λόγος*, *Indische Studien*, IX, Leipzig, 1865, pp. 473-480.

M. WINTERNITZ, *Die Tantra und die Religion der sakta*, Ostasiatische Zeitschrift, IV, 1915/6, pp. 153-163.

H. ZIMMER, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlin, Frankfurter Verlagsanstalt, 1926.

INDEX

DES PRINCIPAUX TERMES SANSKRITS

TABLE DES MATIÈRES

ERRATUM

Les dernières épreuves de cet ouvrage n'ayant pas pu être relues par l'auteur lui-même, on y trouvera nombre d'erreurs (notamment dans les renvois au chapitre VII) dont nous souhaitons qu'on veuille bien nous excuser.

page 27, note 2, ligne 2, au lieu de 338, lire : 339.
29, ligne 8, » » » *akṣaraṇi*, lire : *akṣarāṇi*.
29, note 2, » » » 22, lire : 23.
34, note 2, ligne 3, lire : les *stobha hāü, hāī*.
id. » 4, au lieu de 13, 3, lire : 13, 1-3.
36, note 1, lire : *prāṇāyama*.
36, note 3, au lieu de 325, lire : 326.
38, note 1, » » » 354, lire : 355.
50, note 2, » » » 334, lire : 336.
50, note 3, ligne 3 » » » n. 1, lire : n. 4.
50, note 6, » » » 312 lire : 313.
51, note 1, » » » 338 lire : 339.
55, note 1, ligne 2 » » » 38 lire : 323.
55, note 6, ligne 4, » » » Krāmasutra lire : Kramasūtra.
69, note 4, » » » 273 lire : 272.
72, note 3, ligne 1, » » » 315 lire : 316.
72, note 3, ligne 2, » » » 347 lire : 348.
83, note 4, dernière ligne, au lieu de 360, lire 361.
89, note 1, ligne 2, lire sans coupure : *dantāsāmānādhi* etc.
91, note 1, ligne 6, au lieu de *akhyātyai eva*, lire *akhyātyaiva*.
92, note 1, » » » 302-308 lire : 303-309.
92, note 3, » » » 300-301 lire : 301-302.
105 rectifier le tableau comme suit : colonne 3 lire *śāntātītākalā* (et non ...*kāla*) ; colonne 5 lire *śāntākalā* (au lieu de *śānta*) et le mettre entre parenthèses, ainsi que *śuddhavidyākalā* et *pratiṣṭhākalā*, et écrire *vidyākalā* en un seul mot ; 6e colonne *paśyantī* doit être sur la même ligne que *sadāśiva*.
106, note 2, au lieu de p. 89, note 1, lire : p. 90, note 2.
108, l. 9-10, au lieu de dont l'enseignement et les pratiques, lire : que son enseignement et ses pratiques.
109, note 1, ligne 3, au lieu de 357, lire 358.
117, note 2 de la page 116, dernière ligne, au lieu de 357-360 lire : 358-361.
122, n. 7 de la p. 121, dernière ligne, au lieu de 325 lire : 326.
123, dernière ligne du texte, au lieu de *dvādaś nta* lire : *dvādaśānta*.
124, tableau, 1re colonne supprimer *bhrusāāhya*.
5e » lire : *Śānιā* au lieu de *Sāntā*.
127, note 4, ligne 7, au lieu de pp., lire : *śl*.

page 129, note 3, ligne 6, au lieu de *pava-* lire : *para-*
132, note 4, l. 11-12, » » » *ghoraghorata*, lire : *ghoratara*.
133, note 4, ligne 6, fermer la parenthèse après *OṂ*.
134, ligne 14, mettre un point après *samāṃnāya*.
138, note 3, ligne 3, au lieu de 135-6, lire : 235-6.
143, avant dernière ligne, mettre un point après Suprême.
144, note 1, au lieu de 255-6, lire : 225-6.
145, n. 7, dernière ligne, au lieu de 347, lire : 348.
150, avant dernière ligne, au lieu de *bhuñjanatā*, lire : *bhuñjānatā*.
150, note 1, ligne 2 supprimer les : après *loke*.
150, note 5, au lieu de 252, lire : 251.
152, note 1, ligne 12 au lieu de 106,1,2, lire : 106, l. 2.
154, note 4, ligne 2, au lieu de *asyā*, lire : *asyāṃ*.
154, note 4, ligne 10, » » » *sadaica* lire : *sadaiva*.
156, note 1, ligne 3, » » » 347, lire : 348.
158, note 2, au lieu de *paśyantyāditāditādātmyam*, lire : *paśyantyāditādātmyaṃ*.
158, note 4, ligne 2, au lieu de *paśyantidaśāyās* lire : *paśyantīdaśāyāś*.
160, l. 28-9, mettre entre crochets les mots : On peut dire... non-suprême.
160, note 1, ligne 3, après *pratilīnākārā*, ajouter *nirākārā*.
161, ligne 20, au lieu de I P V V lire I P V.
161, note 1, ligne 2, au lieu de 910, lire : 91.
165, note 1, ligne 3, » » » *varmāṇ* lire : *varṇān*.
166, note 2 » » » 322 lire : 323.
168, ligne 2 » » » *paśyant* lire : *paśyantī*.
170, note 2, ligne 1, » » » *tathāti* lire : *tathāhi*.
171, note 1 » » » 392 lire : 332.
174, note 2, ligne 4 mettre entre crochets les mots : du langage.
ligne 9 supprimer les guillemets et mettre entre crochets, les mots : On nous... que.
177, note 4 au lieu de 131, lire : 13.
177, note 5, ligne 3-4, au lieu de Bhāskarāya, lire : Bhāskararāya.
181, dernière ligne, au lieu de *par vāk*, lire : *parā vāk*.
187, n. 3 de la p. 186, au lieu de sous-entendre, lire : sous-tendre.
204, ligne 2, au lieu de *īś na*, lire *īśāna*.
205, ligne 22-3, mettre entre crochets les mots : qui amènera l'univers à l'existence.
note 3, ligne 2, au lieu de *nikhikla* lire : *nikhila*.
211, note 3, ligne 14-5 couper ainsi : *pṛthag-aparyeṣaṇīyaṃ*.
212, ligne 3, le renvoi à la note 2 est à placer après vacuité.
214, ligne 2, au lieu de A, E, AI et AU, lire : E, AI, O et AU.
215, ligne 21, au lieu de *sṛṅgāṭa*, lire : *śṛṅgāṭa*.
223, note 1, ligne 1 au lieu de *pa cāt*, lire : *paścāt*.
223, note 1, ligne 3, » » » *āveṣena*, lire *āveṣeṇa*.
226, note 1, ligne 2, » » » 188-9 lire : 888-89.
229, note 3, ligne 6, » » » 216 lire : 196.
230, ligne 8, au lieu de *ahantā* et *svarūpinī*, lire *ahānta* et *svarūpiṇī*.
230, note 1, ligne 4, au lieu de 318-9, lire : 319-20.
233, note 2 de la p. 232, ligne 5, au lieu de 217 lire : 197.
235, note 3 au lieu de p. 124, note 1, lire : p. 123, note 6.

page 243, note 3, au lieu de PPTV, lire : PTV.

245, note 2, ligne 11, mettre entre crochets les mots : de manifestation transcendantale.

id. dernière ligne, au lieu de 318-9, lire : 319-21.

246, ligne 5, au lieu de TA à NA, lire : ṬA à ṆA.

247, ligne 2, au lieu de elles lire : elle.

247, ligne 19, au lieu de *śudhavidya*, lire : *śuddhavidyā*.

249, dernière ligne, mettre entre crochets les mots : qui lui a donné naissance.

252, note 2, ligne 3, au lieu de p. 127, lire : p. 144.

266, note 3, ligne 1, lire *parityāge*.

268, note 3, ligne 1, lire *kiṃcit sthaulyena*.

271, note 3, lignes 5 et 6 lire : répandus et : Yajurveda.

272, note 2 au lieu de 343, lire 342.

272, note 4, ligne 6, au lieu de p. 344-5, lire : tableau p. 346.

279, note 2, » » » 164 lire : 149.

280, tableau, 2e colonne, au lieu de : 22 lire : 23.

281, » 5e colonne, au lieu de *saddhodjāta* lire *sadyodjāta*.

286, note 4, au lieu de 274, lire : 272.

290, ligne 25, au lieu de toute manifestation, lire : toute la manifestation.

295, note 3, ligne 4, au lieu de 312-314 lire : 310-12.

296, note 1, dernière ligne, au lieu de 327 lire : 326.

297, ligne 8 au lieu de les *mantra* lire : des *mantra*.

301, note 6, au lieu de 340 lire : 339.

302, note 4, au lieu de 325 lire : 326.

305, note 1, au lieu de 302 lire : 300.

307, note 1, dernière ligne, au lieu de *vāṅmayamhaā* lire : *vāṅmayamahā*.

310, note 1, ligne 11, au lieu de 172-174 lire : 156-7.

312, note 5, ligne 1, » » » cet incréé, lire : ce cœur incréé.

313, note 1, ligne 14, » » » 329 lire : 328.

314, ligne 16, » » » 305 lire : 304.

315, note 1, ligne 1, » » » 288 lire : 289.

315, note 1, ligne 3, » » » 325 lire : 326.

315, note 2, ligne 2, » » » *pratyavamṛaṣṭavyaṃ* lire : *pratyavamraṣṭavyaṃ*.

315, note 2, ligne 6, » » » III lire : IV.

316, note 1, ligne 8, » » » 349 et 357 lire : 348 et 356.

316, note 2, ligne 1, » » » 303 lire : 302.

316, note 2, ligne 4, » » » 343 lire : 342.

317, ligne 6, au lieu de *k rik*, lire *kārikā*.

322, note 3, ligne 2, au lieu de 332 lire : 331.

324, ligne 8-10, mettre entre crochets les mots : lorsqu'on dit... il faut comprendre.

325, note 2, ligne 1 au lieu de 253 lire : 153.

327, note 1, » » » 288 lire : 287.

329, ligne 28, » » » est donc lire : y est donc.

329, note 1, » » » note 1, lire : note 7 de la p. 121.

330, note 1, ligne 1, » » » 328 lire : 438.

331, note 2, ligne 4, » » » six lire : douze.

334, note 1, ligne 5, » » » 357-9 lire : 356-8.

335, 1re ligne » » » *ucc ra* lire : *uccāra*.

page 339, note 1, ligne 2, au lieu de *rāvartayati* lire *āvartayati*.

341, note 2, dernière ligne	au lieu de	348	lire :	347.
342, ligne 2,	» » »	ben	lire :	bien.
342, note 1, ligne 3,	» » »	389	lire :	329.
342, note 2,	» » »	338	lire :	337.
343, note 3,	» » »	318-9	lire :	317-8.
344, note 5, ligne 1,	» » »	BVh.	lire :	VBh.
348, note 1,	» » »	307	lire :	306.
348, note 2,	» » »	317	lire :	316.
349, note 3, ligne 1,	» » »	309-10	lire :	308-10.
349, note 3, ligne 4,	» » »	*para*	lire :	*nara*.
350, note 1,	» » »	309-11	lire :	308-10.
351, note 2, ligne 4,	» » »	167	lire :	166.
352, note 1,	» » »	309	lire :	306.
355, note 1,	» » »	354	lire :	353.
356, note 1, ligne 4,	» » »	315	lire :	316.
357, note 3, ligne 2,	au lieu de	337	lire :	336.
358, note 1, ligne 2,	» » »	140-150	lire :	143-150.
360, ligne 2,	» » »	*IRAṂ*,	lire :	*JRAṂ*.
360, ligne 6,	» » »	*īśana*	lire :	*īśvara*.
361, ligne 12,	» » »	*IRAṂ*	lire :	*JRAṂ*.
378, ligne 9,	» » »	321, 343	lire :	322, 344.
380, ligne 27,	» » »	*TA-AṆ*	lire :	*TA-ṆA*.
389, ligne 17,	» » »	360	lire :	358.

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

Sèrie in-8°

Fasc. 1 RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome I. (140 pages ; 1956) . . . . 10 F

Fasc. 2 RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome II (160 pages ; 1956) . . . . 12 F

Fasc. 3 MINARD (A.). — *Trois énigmes sur les cent chemins.* Tome II (422 pages ; 1956) . . . . 30 F

Fasc. 4 RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome III (138 pages ; 1957) . . . . 12 F

Fasc. 5 SILBURN (L.) — *Le Paramārthasāra* (texte sanskrit édité et traduit) (105 pages ; 1958) . . . . 10 F

Fasc. 6 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IV (144 pages ; 1958) . . . . 12 F

Fasc. 7 SEYFORT RUEGG (D.) — *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* (136 pages ; 1959 . . . . 15 F

Fasc. 8 SILBURN (L.) — *Vātūlanātha sūtra,* avec le commentaire d'Anantaśaktipada (110 pages ; 1959) . . 12 F

Fasc. 9 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome V (124 pages ; 1959) . . . . 14 F

Fasc. 10 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VI (86 pages ; 1959) . . . . 10 F

Fasc. 11 VARENNE (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes et, *en annexe,* la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome I : Texte, traduction, notes (155 pages ; 1960) . . . . 16 F

Fasc. 12 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VII (105 pages ; 1960) . . . . 12 F

Fasc. 13 VARENNE (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes, et *en annexe,* la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome II : Étude, tables, index et appendices (145 pages ; 1960) . . . . 16 F

Fasc. 14 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VIII (133 pages ; 1961) . . . . 14 F

Fasc. 15 SILBURN (L.) — *Le Vijñāna Bhairava* (222 pages ; 1961) . . . . 24 F

Fasc. 16 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IX (133 pages ; 1961) . . . . 15 F

Fasc. 17 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome X (122 pages ; 1962) . . . . 14 F

Fasc. 18 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XI (145 pages ; 1963) . . . . 16 F

Fasc. 19 SILBURN (L.) — *La Bhakti dans le Śivaïsme du Kashmir* . . . .

Fasc. 20 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XII . . . .

Fasc. 21 PADOUX (A.) — *Recherches sur le Symbolique et l'Énergie de la parole dans certains textes tantriques* . .

Fasc. 22 BIARDEAU — *Premier Kaṇḍa du Vākyapādiya de Bhartṛhari* . . . .